

Livsverda – frå subjektivt medvit til kommunikativ handling

*Ei drøfting av stillinga til livsverdsomgrepet i
samfunnsvitskapen*

Harald Henrik Støren



Masteroppgåve i filosofi
IFIKK
Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2015

Livsverda – frå subjektivt medvit til kommunikativ handling:
Ei drøfting av stillinga til livsverdsomgrepet i samfunnsvitskapen

Harald Henrik Støren

2015

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Innhold

Innledning	- 1 -
1. Tema	- 1 -
2. Problemstilling	- 2 -
Kapittel 1: Livsverdsomgrepet i Husserls fenomenologi	- 3 -
1. Den fenomenologiske metoden	- 5 -
1.1. Evidens	- 6 -
1.2. Kunnskapskritikk	- 7 -
1.3. Den fenomenologiske reduksjonen	- 7 -
1.4. Fenomenologisk tid	- 11 -
1.5. Noema og noesis	- 12 -
2. Intensjonalitet	- 18 -
2.1. Noematisk mening	- 20 -
2.2. Den intensjonale horisonten	- 21 -
2.3. Intersubjektivitet	- 22 -
3. Livsverda	- 22 -
3.1. Monadefellesskap	- 33 -
3.2. Kroppsfenomenologisk kritikk av Husserls livsverdsomgrep	- 34 -
3.3. Kultur og ålmenn struktur	- 35 -
Kapittel 2: Livsverdsomgrepet i kunnskapssosiologien	- 36 -
1. Livsverdsomgrepet hjå Schütz	- 37 -
1.1. Fenomenologisk samfunnsforskning	- 37 -
1.2. Sosialisering	- 38 -
1.3. Transcendental subjektivitet	- 39 -
1.4. Intersubjektivitet	- 40 -
1.5. Den naturlege haldninga	- 47 -
1.7. Typifisering	- 49 -
1.8. Relevansområde	- 53 -
2. Livsverdsomgrepet hjå Luckmann	- 54 -
2.1. Livsverd og kvardagsliv	- 54 -
2.2. Den samfunnsskapte røyndomen	- 56 -
Kapittel 3: Livsverdsomgrepet hjå Habermas	- 62 -
1. Teorien om kommunikatív handling	- 63 -
1.1. Kritikk av Husserl	- 70 -
1.2. Kritikk av Luckmann	- 71 -
2. Livsverda som kunnskapshorisont	- 72 -
2.1. Kommunikativ handling	- 72 -
2.2. Psykoanalyse, hermeneutikk og sannkjenning	- 74 -
2.3. Kritikk av Schütz	- 75 -
2.4. Rasjonaliseringa av livsverda	- 78 -
3. Livsverda vs. systemverda	- 79 -
3.1. Habermas' utviklingsteori	- 83 -
3.2. Habermas' teori om det moderne	- 84 -
4. Kritikk av Habermas' livsverdsomgrep	- 88 -
4.1. Weiss' kritikk	- 88 -
4.2. Schnädelbachs kritikk	- 91 -
4.4. Honneths kritikk	- 93 -
4.5. Vetlesens kritikk	- 94 -
Konklusjon	- 95 -

Notar.....	-98-
Litteratur.....	-105-

Innleiding

1.Tema

Føremålet med denne oppgåva er å drøfte omgrepet «livsverd» («Lebenswelt»), slik det fyrst vert lansert av den tyske fenomenologen Edmund **Husserl**, og seinare nytta innanfor eit vidt spekter av sosiologisk litteratur. I verket «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie» forklår Husserl krisa i dei europeiske vitskapane med at dei ikkje lenger greier å relatera seg til livet kring dei. Krisa dreiar seg om sjølvforståinga til vitskapane. Husserl legg skulda for denne krisa på «den positivistiske reduksjonen av den vitskaplege ideen til rein faktavitskap», og finn årsaka i den dualistiske arven etter Descartes, med det skarpe skiljet han set mellom fysikalistisk objektivisme og transcendental subjektivisme (Husserl 1982: 3, 19). Han kallar dette ein «idealiseringsprosess», der metoden vert ihopblanda med røyndomen. På det viset fær vi ei «matematisering av naturen», for det fyrste gjennom ei tingleggjering av det som kan formast i tid og rom, og for det andre gjennom dei målemetodane som vert tekne i bruk for å leggja under seg naturen (ibid.: 32-33). Som alternativ til denne måten å forstå røyndomen på lanserer Husserl *medvitsfilosofien*, eller *fenomenologien*, der utgangspunktet er opplevingane til subjektet i livsverda, som òg er ein føresetnad for objektiviteten.

Husserls livsverdsomgrep vert nytta og vidareutvikla i sosiologisk teori, serleg i «kunnskapssosiologien»,¹ der dei tysk-amerikanske sosiologane Alfred Schütz og Thomas Luckmann² er sentrale personar. Sjølv om kunnskapssosiologien er inspirert av Husserl, kastar dei vrak på sentrale delar av Husserls medvitsfilosofi, serleg når det gjeld forståinga av livsverda: Hjø *Husserl* vert livsverda konstituert ut frå det isolerte eg'et. Intersubjektiviteten vert konstituert ved at eg'et skipar «den andre» som ein kropp med tilhøyrande medvit gjennom analogislutning. Hjø *kunnskapssosiologane* er livsverda alt i utgangspunktet intersubjektivt konstituert. Eg skal i denne oppgåva sjå nærare på korleis Schütz og Luckmann utviklar omgrepet «monden intersubjektivitet» for å gjera livsverdsomgrepet tilgjengeleg for empirisk gransking i kvardagslivet.³ Det som pregar kvardagslivet er nettopp «den realitetskonstituerande karakteren tufta på verksemd, interaksjon og kommunikasjon».⁴

Jürgen Habermas tek utgangspunkt i det kunnskapssosiologiske livsverdsomgrepet og omformar det i kommunikasjonsteoretisk leid i «Theorie des kommunikativen Handelns». Livsverda vert her forstått som ein meningshorisont tufta på kulturen og noko som danar grunnlaget for all menneskeleg kommunikasjon. På det viset utviklar Habermas ei retning innanfor sosialfilosofien han kallar universalpragmatikken. I siste delen av oppgåva kjem eg

til å sjå nærare på korleis livsverda vert konstituert gjennom kommunikativ handling og stilt opp mot systemverda hjå Habermas.

2. Problemstilling

Oppgåva tek sikte på å røkje etter korleis omgrepet «livsverd» har endra meiningsinnhald frå det fyrst vart lansert av Husserl, gjennom den omtolkinga det fær i kunnskapssosiologien, representert ved Schütz og Luckmann, og endeleg slik det vert bruka i Habermas' kommunikative handlingsteori. Undervegs og i konklusjonen skal eg freiste vurderer om Schütz', Luckmanns og Habermas' bruk av omgrepet lèt seg forsvare ut frå Husserls intensjonar. I det fyrste kapittelet presenterer eg fenomenologien til Husserl, der livsverdsomgrepet har ein sentral plass, i det andre kapittelet «sosialfenomenologien», slik han vert utvikla i kunnskapssosiologien til Schütz og Luckmann, der livsverdsomgrepet vert omtolka i «verdsleg (monden) retning» og i det tredje kapittelet tek eg føre meg den kommunikative handlingsteorien til Habermas, der livsverdsomgrepet òg spelar ei viktig rolle, men no som arena for språkleg kommunikasjon. Av di Habermas er den av dei nemnde teoretikarane som klårast har gjevi til kjennes eit ynske om å nytte livsverdsomgrepet som ein lekk i modellbygginga innanfor samfunnsvitskapen, kjem eg til å leggja hovudvekta på hans tolking av den sosialfenomenologiske tradisjonen. Saman med omtala av dei fire teoretikarane skal eg presentera ein del kritiske syn og utfyllande kommentarar.

I konklusjonen skal eg freiste gjeva eit samanfattande kritisk blick på den måten livsverdsomgrepet har vorti bruka på i sosiologien. Eg vil då fokusera på nokre grunnleggjande spørsmål: Kan livsverdsomgrepet, slik det er definert ut frå Husserls subjektivisme, i det heile brukast i samfunnsforskinga, eller tvingar det seg fram ei omtolking av det? Gjer ei slik omtolking det naudsynt å utvide gyldigheitsområdet til fenomenologien, slik at han vert rikare som disiplin, eller øver ho tvert i mot vald mot dei opphavlege intensjonane til fenomenologien? Har livsverdsomgrepet, med den fenomenologiske tradisjonen det står innanfor, i det heile nokon plass innanfor samfunnsvitskapen? Lèt det seg sameine med moderne, evidensbasert gransking innanfor ein positivistisk tradisjon?

Metoden er å sjå nærare på og samanlikne måten livsverdomgrepet og andre sentrale omgrep vert definerte på i dei ulike teoretiske tradisjonane og den konteksten dei står i i originalverka til desse tradisjonane gjennom teksttolking. I denne samanhengen vil eg i stor mon gjera bruk av sitat frå originalverka.

Kapittel 1:

Livsverdsomgrepet i Husserls fenomenologi

Omgrepet «livsverd» («Lebenswelt») dukkar fyrst opp hjå Husserl i band 2 av *Ideen* (1917), der han talar om «kulturverda» i motsetnad til «den vitskaplege verda» (Carr 1977: 203). Det er likevel fyrst med førelesingane *Phänomenologische Psychologie* (1925 og 1928) og *Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1926 og 1927) at Husserl set omgrepet inn i ein systematisk samanheng, slik at samanhengen med fenomenologisk sannkjenningsteori og metode vert klår. For Husserl var fenomenologien i utgangspunktet ein metode for å løyse vitskapsteoretiske grunnlagsproblem i logikken og matematikken. Men han utvikla seg etter kvart til å verte ein ålmenn sannkjenningsteori, der livsverdsomgrepet fekk ein sentral plass. Grunnen var at ein vart meir og meir oppteken av det grunnlaget røynsla lagde for den vitskaplege verksemda (Bernet, Kern & Marbach 1996: 199, 201). Livsverdsomgrepet dukkar òg opp i *Cartesianische Meditationen* (1929), som ei førspråkleg røynsleverd. Premissane vert likevel lagde i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), der Husserl kritiserer den hangen naturvitskapen har til å objektivisera reint teoretiske konstruksjonar og redusera den førteoretiske røynsla til eit subjektivt skin, slik at han grev grunnen under seg sjølv (Jakobsson 2004: 45-46). Han tek her serskilt opp korleis årsaksomgrepet utan grunn knyter i hop fysiske objekt med subjektiv meining og på det viset ser bort frå det absolutte medvitet til føremon for ein fysikalsk eksistens som ber preg av ei mytisk form for realitet. Ein ukjend «ting i seg sjølv» vert på det viset nytta som kausalforklaring i staden for at ein ser det fysiske objektet som eit intensjonalt korrelat på høgare nivå, tufta på skoding av naturen. Husserl ser einaste vegen ut or dette uføret i ei sannkjenning av at den fysiske verda føreset ein medviten eksistens, slik at hypotesedanninga i vitskapen skjer ut frå innsiktsfull meining i staden for symbolsk representasjon eller bruk av modellar for å skoda eit løynt objekt (Husserl 2002a: 101-02).

I *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁵ vert livsverdsomgrepet sett inn i ein vidare språkleg og kulturhistorisk samanheng, der dei vitskaplege omgrepa går inn som ein naturleg del. Livsverda vert her omtala som grunnlaget for vitskapen, liksom for alle andre menneskelege aktivitetar (Bernet, Kern & Marbach, op.cit.: 202-03). Dette tyder samstundes at det er kvardagsspråket som skaper det meiningsinnhaldet dei vitskaplege omgrepa må relatera seg til. Likevel skil den fenomenologiske metoden seg avgjerande frå den vitskaplege: Medan vitskapen søkjer etter korrelasjonar og kausalsamband, søkjer fenomenologien etter meiningsstrukturar (Svenaues

2003: 50-55). Husserls grunntanke er at dei grunnleggjande omgrepa og metodane i vitskapen lyt først attende til røynslene frå livsverda, og at fenomenologien kan vera ein nyttig reidskap her gjennom kritikken av tingleggjeringa av område innan den rådande vitskapen. Men jamvel innanfor livsverda lyt institusjonar og kulturelle ovringar først attende til meiningsgrunnlaget sitt gjennom «rein» skoding, eller sanseleg røynsle, for å kunne fylle den kritiske rolla i høve til grunnomgrepa og metoden i vitskapen (Jakobsson 2004: 44-46). Husserl ser det som si oppgåve å røkje etter det normative grunnlaget for den vitskaplege utviklinga i europeiske land. Han ser krisa i vitskapen som eit resultat av ei krise i filosofien, som kan først attende til Descartes' dualisme, med det skarpe skiljet som her vert sett mellom subjekt og objekt. Ho fører i sin tur til både ei kulturell og eksistensiell krise på grunn av det meiningstapet teknifiseringa («Technisierung») av naturvitskapen har ført til. Det skuldast den dualistiske tenkjemåten, som har gjort at ein har gløymt den opphavlege tanken som gav denne teknifiseringa meining (Husserl 1982: 12, 49). Dette har igjen ført til ei kløyving av den vitskaplege utdanninga i ulike disiplinar og til ein biofysiologisk reduksjonisme, som i psykologien har gjort at ein har tapt forståinga for ytingane til subjektet. Desse ytingane botnar i det førvitskaplege kvardagsmedvitet i livsverda og ikkje i den idealiserte verda til naturvitskapen (ibid.: 67-69, 74). Einaste måten å løyse den filosofiske krisa på er gjennom ein filosofi tufta på refleksjon over handlinga og ved at ein vert medviten om den opphavlege metoden for sannkjenning av verda (ibid.:19, 50). Livsverda er nettopp dette gløymde meiningsgrunnlaget til naturvitskapen.

Husserl definerer «livsverda» som «den verda som ligg føre som ein sjølv sagt ting for den sanselege røynsla og alt tankeliv som stammar frå ho, både vitskapleg og uvitskapleg» (ibid.: 83).⁶ Ein kan difor sjå ho som ein horisont for all meiningsfull slutning og verksemd i kvardagen, som igjen legg grunnlaget for den vitskaplege metoden. Den romtida vi røyner med kroppen, kjem her i staden for den matematiske tida og det geometriske romet, der dei idealiserte symbola vi nyttar gjer at vi blandar i hop metoden med den sanne eksistensen i livsverda (ibid.: 52, 54-55). Husserl gjer på det viset eit opprydjingsarbeid i bruken av dei vitskaplege omgrepa som rokkar ved sjølve grunnlaget for den moderne vitskapen: Den vitskaplege objektivisme vik plassen for ein transcendental subjektivisme, der meininga til eksistensen i livsverda er ei subjektiv ovring frå det førvitskaplege livet. På det viset er det subjektiviteten som vert til objektiv eksistens i verda (ibid.: 75-76).

Ulf **Matthiesen** (1983:18-21) ser samankoplinga av krisemotivet med motiva «kritikk» og «verd» som den fremste vendinga i Husserls seinfilosofi. Kritikkmotivet fører ikkje berre til oppdaginga av livsverda, men òg til den transcendentale gjennomføringa av det

livsverdsfenomenologiske programmet ved å leggja for dagen ålmenne gyldigheitskrav for menneskelege handlingar. Den systematiske samankoplinga av «krise» og «kritikk» gjorde det mogleg for Husserl å oppdaga forstrukturen til den menneskelege røynsla av verda som ei naturleg og naiv kvardagsinnstilling (««die naiv-natürliche Geradehineinstellung» des *Alltags*»), noko som fører oss inn i den eigenlege livsverda («*Lebenswelt im eigentlichen Sinne*»).

Husserl etterlyser soleis meir sjølvrefleksjon frå vitskapen som ein føresetnad for å kunne løyse den vitskaplege krisa. Ein må ikkje lenger sjå på verda som ein sjølvsgd ting, slik ho vert omtala av naturvitskapen. Det gjer i sin tur at ein ikkje lenger kan sjå den tekniske utviklinga som ei kjensgjerning menneska berre må rette seg etter. Måten Husserl nærmar seg denne oppgåva på er å vise korleis det normative grunnlaget for kommunikasjonen mellom menneska på eit ålment plan har si rot i livsverda. Eg skal i det fylgjande taka føre meg to hovudinnfallsportar Husserl nyttar til å løyse denne oppgåva, den fenomenologiske metoden og studiet av den rolla intensjonalitet spelar for det menneskelege medvitet, før eg kjem nærmare inn på sjølve livsverdsomgrepet.

1. Den fenomenologiske metoden

Husserl legg skulda for den positivistiske innsnevringa av vitskapsidéen på at subjektet har vorti utelati frå granskinga, noko som igjen har gjort at ein har vendt seg bort frå spørsmål som har å gjera med meining vs. meiningsløyse, fornuft vs. ufornuft og fridom vs. andsvar (Ströker 1982: XIII). Husserl legg hovudandsvaret for denne utviklinga på den rolla Descartes' dualisme har hatt som ein tankemodell som postulerer eit klårt skilje mellom kroppen som objekt og medvitet som subjekt, der naturen høyrer til objektet. Det Husserl kritiserer er den «naturaliseringa» av subjektet som har funni stad som fylgje av Descartes' modell, og som har gjort at ein misteke har byrja tala om ei røynsle uavhengig av subjektet. Han kallar dette «objektivisme» (ibid.: XX). Alternativet er ein transcendental vitskap der subjektet vert tilkjend sin rettkomne plass, av di det nettopp er subjektet som rasjonaliserer og objektiverer omverda. Sluttpunktet for utviklinga av transcendentalfilosofien er fenomenologien, som set den naturalistiske psykologien ut av kraft (Husserl 1982: 76-77).

I band 1 av *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*⁷ definerer Husserl «fenomenologi» som «vitskapen om grunnlaget for medvit», og framhevar intensjonalitet frå eit 1.person-perspektiv som eit grunnleggjande trekk ved fenomenologien (Husserl 2002a). I tråd med dette definerer *Stanford Encyclopedia of*

Philosophy (2013: 1) «fenomenologi» som «studiet av medvitsstrukturane slik dei vert opplevde frå fyrstepersonsynsstaden». Intensjonalitet, forstått som det å vera retta mot noko, som ei objektopleveling, vert framheva som hovudstrukturen i ei slik røynsle. Opplevinga er retta mot objektet i kraft av innhaldet eller meininga hennar.⁸ Meininga er igjen eit resultat av dei røynslene vi gjer i livsverda, med opplevingane våre av ting, hendingar og reidskapar, av tid og av tilhøvet til andre (ibid.: 2).⁹ Det som sermerkjer den fenomenologiske metoden er den sjølvopplevde serhått til røynsla, som gjer det mogleg å studera røynsla fordomsfritt som objekt ut frå eit 1. person-perspektiv. Det kan gå føre seg på ulike medvitsplan (ibid.: 5).

Etter Marvin **Farber** (1943: 360-68) har den fenomenologiske metoden vori serleg viktig på fire område:

- 1) Analysen av intensjonal røynsle, der ein tek utgangspunkt i enkle sanseinstrykk, og ut frå det kan spore opp meir komplekse meiningssamanhengar.
- 2) Avklåringa av metafysiske omgrep med sikte på å finne essensen av røyndomen som intensjonal meining tufta på den transcendentale subjektiviteten, og med det òg den objektive eksistensen tufta på ein intensjonal fellesskap ut frå transcendental intersubjektivitet.
- 3) Utviklinga av ein ikkje-naturalistisk, genetisk metode som er essensialistisk, i motsetnad til den historiske, faktabaserte metoden tufta på kausalitet.
- 4) Utviklinga av ein tverrvitskapleg metode tufta på beinveges røynsler.

Eg skal i det fylgjande gjeva ei nærare utgreiing av nokre omgrep som spelar ei viktig rolle for å forstå den fenomenologiske metoden.

1.1. Evidens

Det øvste prinsippet i fenomenologien («Das Prinzip aller Prinzipien») er at all sannkjenning («Erkenntnis») er tufta på skoding («Anschauung»). Det tyder at alt som kjem til oss opphavleg gjennom den sanselege intuisjonen gjev oss sannkjenning:

Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie machen» (Husserl 2002a: 43-44).

Innhaldet i skodinga vert likevel alltid bestemt av ein intensjon, og oppfyllinga av intensjonen skjer ved at den intenderte tingen samsvarar med tingen som er gjeven i skodinga. Denne oppfyllinga kallar Husserl «evidens», som med det vert den ytste grunngevingsinstansen i fenomenologien (Schwabe-Hansen 1985: 3-11). Det evidente er soleis intuitivt gjevi som absolutt visst gjennom beinveges skoding, i motsetnad til reint symbolske domar, som ofte

kan vera sjølvmotseiande. Både subjektiv tenking og ålmenne sakstilhøve er ut frå dette evidente fenomen (Husserl 1995: 96-97, 108). I *Erfahrung und Urteil* (§4) presiserer Husserl «evidens» som objektet slik det tred fram i medvitet. Kva slag evidens det dreiar seg om varierer med typen objekt det er tale om:

Als evident bezeichnen wir somit jederlei Bewußtsein, das hinsichtlich seines Gegenstandes als ihn selbst gebendes charakterisiert ist, ohne Frage danach, ob diese Selbstgebung adäquat ist oder nicht. Damit weichen wir von dem üblichen Gebrauche des Wortes Evidenz ab [...] Aber jede Art von Gegenständen hat ihre Art der Selbstgebung = Evidenz; und nicht für jede, z.B. nicht für raum-dingliche Gegenstände äußerer Wahrnehmung ist eine apodiktische Evidenz möglich. Gleichwohl haben auch sie ihre Art ursprünglicher Selbstgebung und damit ihre Arte der Evidenz (Husserl 1948: 12).

James **Dodd** (2004: 157) peikar på den viktige rolla livsverda spelar for det han kallar «opphavleg evidens», der objektet vert gjeve i seg sjølv som beinveges skoding, og ikkje som klår («adekvat») standardkunnskap. Klårleiksidealet kan berre verte stetta ved å taka opp att evidensen. Etter Dodd (op.cit.:128) er føremålet med å søkje attende til livsverda for Husserl å føre den klårleiken tradisjonen har nådd attende til den opphavlege evidensen, for so å kunne føre denne evidensen saman med den klårleiken ein alt har nådd i vitskapen. *Adekvat* evidens har vi når alle forventingane våre vert oppfylte. I røynda dreiar det seg her om ein regulativ ide, som ein berre kan streva etter å nå fram til, men som aldri heilt kan verte oppfylt Husserl (2002a: 297-98).¹⁰ Husserl opererer med ulike gradar av evidens ut frå kor fullkome det objektive er intuitivt gjeve (Føllesdal 1991: 29). Av di slik intuisjon ikkje treng vera tilknytt persepsjonen, heftar det likevel noka uvisse ved å stadfeste han (Husserl 1954: 269-76).

1.3. Kunnskapskritikk

Husserl definerer «fenomenologi» som «ålmenn vesenslære», som òg omfattar vitskapen om vesenet til kunnskapen. Fenomenologisk metode er difor å drive kunnskapskritikk. Husserl tek her utgangspunkt i Descartes' metodiske tvil, slik han vert uttrykt i «cogitatio»,¹¹ som vert sannkjend gjennom rein, immanent skoding av subjektet, i motsetnad til den transcendent oppfatninga i den objektive naturvitskapen og matematikken. Dei siste vil alltid slite med å kunne grunngjeva ein eksistens utanfor medvitet. Det er nettopp av di den fenomenologiske metoden ikkje har ambisjonar om å seia noko ut over det som er immanent i medvitet («reelt immanent»), men ser det som absolutt gjeve i seg sjølv, at vi kan tala om «sikker kunnskap». Den metoden Husserl nyttar for å nå fram til den reelt immanente og sikre kunnskapen i medvitet er fenomenologisk reduksjon.¹² Med denne metoden kan ein hindre at det vert gjort ugrunna sprang frå immanente vesensforklåringar til transcendent naturvitskaplege forklåringar (Husserl 1995: 41-46).

Det er i eit slikt ljøs ein lyt sjå Husserls kritikk av «psykologismen», der han set opp eit skarpt skilje mellom psykologiske og logiske lover: Medan dei fyrste er tufta på sannsynlege slutningar frå empiriske røynsler, er dei siste tufta på universelle og naudsynnte slutningar som er sanne a priori. Medan dei fyrste dreiar seg om det som er røynleg rett, dreiar dei siste seg om det som er gyldig (Moran 2005:107-08, Husserl 2002b: 72-76, 80-85). Husserl kritiserer Kant for å handsama den transcendentale psykologien som ein røynleg struktur og som ein eigenskap ved menneska som art. På det viset vert dei logiske reglane òg eit slag naturlover (Husserl, ibid.: 101-05). Husserl hevdar at Kant her hamnar i ein artsrelativisme («der spezifische Relativismus»), eller «antropologisme» («Anthropologismus»), der sanninga vert avgjort av den menneskelege naturen (ibid.: 124-29). Med det vert òg a priori-omgrepet relativt og artsavhengig. Kant hamnar på det viset opp i ei sjølvmotseiing. Husserl hevdar på si side at logiske lover er sanne som ideale moglegheiter, uavhengig av mennesket som art (ibid.: 130-42).

Den fenomenologiske reduksjonen gjer det mogleg å drive vitskapskritikk tufta på kritikk av kunnskapen. Vi fær på det viset ein ny type vitskap, «kunnskapsfenomenologien», som er ein vitskap om persepsjon – både om dei prosessane som konstituerer objekta i medvitet og om korleis vi gjev meaning til desse objekta (Husserl 1995: 54-55). Kunnskapskritikken har som oppgåve å rette søkjeljoset mot dei fordreiingane den naturlege refleksjonen fører til når det gjeld tilhøvet mellom meaninga og objektet for kunnskapen og å løyse dei problema som oppstår i samband med dette. Den transcendent objektiverande kunnskapen til naturvitskapen tillegg objektet eksistens utan at det er immanent gjeve. Kunnskapskritikken avslører dette som ein fordom. For å kunne rette søkjeljoset mot denne fordreiinga, er det naudsynt å halde oppe eit skarpt skilje mellom naturvitskap og filosofi når det gjeld metode og tankegang: Filosofien, som fenomenologien høyrer inn under, er nettopp ein vitskap om eksistensen. På det viset fær vi ei klargjering av vesenet til kunnskapen, noko som igjen gjer det mogleg å avgjera kva for gyldigheitskrav ein kan stille til kunnskapskritikken (ibid.: 62-64, 71-72, 77). Fenomenologien har til oppgåve å klårleggja meaningsinnhaldet til objektet åt naturvitskapen (Husserl 1930: 14). Berre i rein evidens kan vi få tilgang til den endelege meaningsgjevinga i tenkinga. Det kan berre skje dersom vi skiftar studiet av vesenskunnskapen frå det psykologiske til det fenomenologisk reduserte subjektet (Husserl 1995: 111).

1.3. Den fenomenologiske reduksjonen

Den fenomenologiske reduksjonen tyder for det fyrste ein reduksjon av cogitatio til rein appersepsjon.¹³ Det tyder at den reelle immanensen vert redusert til berre å vera immanens i medvitet. Med det omfattar ikkje lenger immanensen den reale immanensen av psykiske fenomen, berre det reine sjølvmedvitet. For det andre tyder den fenomenologiske reduksjonen ein *ideativ abstraksjon*, dvs. at vi når fram til eit nytt slag objektivitet, ein absolutt gjeven vesensobjektivitet, som gjev oss ein skodande klårleik om vesenet til kunnskapen gjennom ålmenne omgrep. For det tredje tyder han utestenging av det reelt immanente. Dette er ein føresetnad for å nå fram til den reine skodinga, som gjev oss den evidensen som er naudsynt for all a priori¹⁴ vesensforskning (Husserl 1995: 47-50).

Den fenomenologiske reduksjonen har to hovudfasar :

- I) Den *eidetiske* reduksjonen, der ein fokuserer på sjølve handlinga og ser bort frå dei konkrete eigenskapane til det fysiske objektet, til føremon for meir ålmenne eigenskapar, eller formeigenskapar, som er sams for ei rad ting, og som fører oss inn til sjølve håtten i tingen («eidos»). Det Husserl kallar «vesensskoding» («Wesensschau») tyder soleis at ein strukturerer røyndomen på eit serskilt vis gjennom den førehandsinnstillinga ein kjem med. Ho skil seg frå den «naturlege» (eller «naive») innstillinga ved at ho ikkje er retta mot eit konkret, men eit abstrakt, ålment objekt.¹⁵ Likevel blir ein framleis verande i den naturlege, objektretta innstillinga.
- II) Den *transcendentale* reduksjonen, «epoché», der ein ser bort frå det opphavlege tankeobjektet, det vil seia at ein set realitetsoppfatninga i parentes, og i staden rettar søkjeljoset mot noema (pkt. 1.5 nedanfor), for betre å kunne finne fram til svaret på om objektet verkeleg finst (Husserl 2002a: 56-57). Den naturlege innstillinga til objektet og verda endrar seg med det til ei metafysisk innstilling, medan den ålmenne vesensinnstillinga endrar seg til ei fenomenologisk innstilling (ibid.: 108-15). Gjennom epoché nyttar ein Descartes' metode med å utsetja all kunnskap for radikal tvil: Ein gjev opp trua på det ein røyner gjennom persepsjonen og intellektet for å nå fram til det som er beinveges gjeve som eksistens gjennom rein skoding . På det viset når ein fram til absolutt visse gjennom absolutt tvil (Husserl 1995: 67-70). Marvin Farber (1943: 358-59) strekar under at det her dreiar seg om ei metodologisk, og ikkje eksistensiell, utelating. Det tyder at det finst ulike gradar av utelating, avhengig av kva nivå ein er på i hierarkiet av vitenskapar, der den reint reflekterande filosofien, dvs. den konstituerande fenomenologien, legg grunnlaget.

Epoché tyder at naturen, som omfattar både kropp og sjel, taper si eksistensielle gyldigheit («Seinsgeltung»). Samstundes vert blikket opna for det reine medvitet («Bewußtseinswelt rein als solche») som universelt fenomen (Husserl 1930: 555). Gjennom epoché kjem eg fram til den sfæren av eksistens som er ein heilt naudsynt føresetnad for alt som eksisterer for meg (Husserl 1982: 86).¹⁶ Dette er det heilt visse, reine ego'et Descartes.¹⁷ Husserl skuldar Descartes for å skusle bort denne innsikta om det reine ego'et ved å skilje lekamen, forstått som sanseverda, frå ego, forstått som sjel eller intellekt. Det er i den samanblandinga av ego med sjela dette ber i seg at han finn årsaka til Descartes' psykologistiske mistyding. For Husserl er ego ikkje ein restkategori i naturvitskapen, som eit motstykke til lekamen, slik sjela vert tematisert hjå Descartes, men ein naudsynt føresetnad for å drive vitskap i det heile, som berre vert mogleg gjennom epoché (ibid.: 86-88, 90). Den psykologiseringa av ego, som botnar i denne mistydinga til Descartes, vert førd vidare av den empiristiske subjektivismen, der ego vert identifisert med sjela (ibid.: 92-93). Lèt vi på hi sida eigenarten til sjela koma til ords, fær vi naudsynleg eit omslag til den transcendentale reduksjonen (Husserl 1954: 259). Den fenomenologiske reduksjonen gjev oss med det tilgang til det reine, immanente og transcendentale ego, som er absolutt gjeve og som skil seg frå det transcendente, personlege ego i objektiv tid (Husserl 1995: 80-81). Ein kan sjå den fenomenologiske reduksjonen som ei avspalting av domfellinga for å nå fram til det konkrete vesenet til domsopplevinga (noesis) og den felte domen, eller «eidos» (noema) (Husserl 2002a: 194).

Marvin **Farber** (1943: 356-57) ser den «reine» subjektiviteten som ein føresetnad for ein inngåande analyse av røynsla og den rolla sinnet spelar for tileigninga av ho. Han ser det å nå fram til ein kunnskap uavhengig av alle fastlagde omgrep – ein kunnskap der ingen ting vert teken for gjeve – som føremålet med den fenomenologiske reduksjonen. Den fenomenologiske reduksjonen vert med det eit ideal som berre kan realiserast gjennom ein uendeleg historisk prosess. Den transcendentale reduksjonen gjev oss transcendental kunnskap som, i kantiansk forstand, heller dreiar seg om måten vi røyner ein ting på enn om tingen sjølv. Dette føreset ei mellombels utestenging av domar som vert utsagde både om materielle ting og andre menneske, og av alle dei ideelle eller reelle objekta dei syner til, noko som igjen krev ei haldning som skil seg radikalt frå «den naturlege haldninga», der verda vert teki for gjevi i tid og rom og der andre menneske eksisterer uavhengig av røynsla. Reduksjonen fører til at ny kunnskap med nye omgrep vert skipa (ibid.: 352-55).

1.4. Fenomenologisk tid

I samband med den transcendentale reduksjonen fører Husserl inn omgrepet «fenomenologisk tid», som er ei subjektiv, ålmenn form alle opplevingar vert gjevne i som ein opplevingsstraum, og som skil seg frå den objektive, kosmiske tida, som kan målast fysisk. Han samanliknar tilhøvet mellom den fenomenologiske og den kosmiske tida med tilhøvet mellom det immanente vesenet til ei konkret kjensle og den romlege utstrekninga til eit fysisk objekt (Husserl 2002a: 161-62).

Husserl opererer med tri moment ved den fenomenologiske tidsopplevinga, der kvart av dei står i eit ymsesidig tilhøve til ein annan:

- a) *Urinstrykket* svarar til augneblinken i notida, som er innramma av fortid og framtid. Etter kvart som urinstrykka uavbrote avløyser ein annan, går dei som ein æveleg straum stendig over i fortida.
- b) *Retensjon* er minna om denne fortida, skapt av den stendige straumen av urinstrykk frå notida. Vi fær på det viset ei samanhangande rad av avskyggingar, som stendig nyar seg oppatt etter kvart som nye minne kjem til. Gjennom det skodande minnet skjer det soleis ein syntese av fortida («meine jeweilig beteiligten Vergangenheit») og notida («meines stets schon konstituierten Erlebnisstromes») (Husserl 1987: 130).
- c) *Protensjon* er forventingar om framtida, som danar seg på bakgrunn av minna frå fortida, og som difor stendig nyar seg oppatt.

Retensjonen i fortida kan ein sjå som ein intensjonal modifikasjon av urinstrykket i notida:

Ähnlich ist – um einen lehrreichen Vergleich zu ziehen – innerhalb meiner Eigenheit, und zwar ihrer lebendigen Gegenwartssphäre, meiner Vergangenheit nur durch Erinnerung gegeben, und in ihr als das, als vergangene Gegenwart, d.i. als intentionale Modifikation charakterisiert (Husserl 1987: 118).

Det er den stendig nærverande og dynamiske tida utgått frå urinstrykket, som er sjølv kjernen i det subjektive tidsomgrepet, til skilnad frå den objektive tida, som er strukturert i ei fast tidsrekkefylgje (Bernet, Kern & Marbach 1996: 97-100, 107). Medan den subjektive tida er beinveges opplevingar, vert den objektive tida formidla som minne eller framsyn (ibid.: 101, fn. 49). Skodinga gjer det mogleg intensjonalt å halde fast fortida som evident gjevi i no'et. Det vi opplever, både med sansane og i fantasien, gjev oss medvit om det ålmenne, opphavlege tidsobjektet gjennom retensjonen. Både skoding gjennom sansane og abstraksjon gjennom fantasien gjev oss tilgang til vesenet, men dei romar òg eksistens (Husserl 1995: 102-06).

Husserl ser den fenomenologiske tida som ei oppleving av varigheit, som høyrer til det reine ego:

Jedes Erlebnis, als zeitliches Sein, ist Erlebnis seines reinen Ich. Notwendig gehört dazu die Möglichkeit (die, wie wir wissen, keine leere logische Möglichkeit ist), daß das Ich auf dieses Erlebnis seinen reinen Ichblick richtet und es erfaßt als wirklich seiend, bzw. als dauernd in der phänomenologischen Zeit (Husserl 2002a: 163).

Det tyder at den fenomenologiske tida ber i seg ei stendig oppattnying av retensjonar i det intensjonale medvitsinnhaldet i ei konstant form (ibid.: 164). Ein kan difor sjå ho som ei universalform for skapinga av ego. I *Cartesianische Meditationen* kontrasterer Husserl vesenslovene til kompossibiliteten¹⁸ med kausallovene. Dei fyrste høyrer til den transcendentale sfæren, vert drivne av motivasjon, og kan ordnast inn under kategorien «grunn – fylgje». Dei siste høyrer til transcendensen, og kan ordnast inn under kategorien «årsak-verknad» (Husserl 1987: 78). Vi kan her utan vidare ordne kompossibiliteten til den fenomenologiske og kausaliteten til den objektive tida. Det er i den fenomenologiske tida den konkrete monaden ego vert konstituert som historisk einskap gjennom ei universell genetisk form med eit sereige eksistensielt innhald (ibid.: 79).

Livsverda gjer det mogleg å skaffe seg ei ålmenn forståing, som igjen gjer det mogleg å forstå stendig større delar av notida, og med det òg av fortida. Det fører igjen til ei utvida forståing av notida:

Er [jeder Mensch] muss von dem allgemeinst Verständlichen aus sich erst Zugang zu dem Nachverstehen immer größerer Schichten der Gegenwart und von da der historischen Vergangenheit erschließen, das dann wieder für ein erweitertes Erschließen der Gegenwart hilft (ibid.: 136).

I *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966) omtalar Husserl tidsmedvitet som ein fenomenologisk djupstruktur, som ikkje kan utsetjast for eit universelt epoché under den fenomenologiske reduksjonen, av di det er avgjerande for å skaffe fram sansedata («hýle») for den indre persepsjonen, som igjen er grunnlaget for dei reflekterande domane. Det dreiar seg her om eit «hýle» som ikkje lèt seg forme gjennom persepsjonen (Husserl 2002a).

1.5. Noema og noesis

Omgrepa «noema» og «noesis» har ein sentral plass i fenomenologien, av di dei er avgjerande for å forstå intensjonaliteten. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013b: 9) syner til Husserl når dei omtalar «noema» som både ei ideal meaning («ideal meaning») og som eit intensjonalt objekt («object as intended»).¹⁹ Dette spriket i definisjonar vert likevel ikkje nærmare problematisert. Likevel er det forståinga av «noema» som kjem til å dana utgangspunktet for usemja om den plassen den transcendentale reduksjonen skal ha i

fenomenologien, og i neste omgang for livsverdsomgrepet. Aron **Gurwitsch** spelar ei viktig rolle for utviklinga av ei forståing av noema som intensjonalt objekt, og legg med det grunnlaget for det livsverdsomgrepet Alfred **Schütz** utviklar, der den transcendentale reduksjonen ikkje lenger har nokon plass.

Husserl omtalar meir spesifikt «det perseptuelle noema», som har eit perseptuelt innhald, uavhengig av om det syner til eit røynleg objekt eller ikkje. Eit perseptuelt noema kan soleis godt ha ein hallusinasjon som innhald. Eit fullt noema skal, forutan eit intensjonalt innhald, òg ha ei form, «kvalitet», og eit stoff, «hyle», som er dei sanseinstrykka som vert forma når det perseptuelle objektet vert omgrepsfesta (Stanford 2013a: 13-15).

I *Ideen III* definerer Husserl «noema» som «ei generalisering av ideen om meaning til området for alle handlingar» (Husserl 1952b: 89).²⁰ I *Ideen I* drøftar han omgrepet meir inngåande: Meiningsdimensjonen er sjølve kjernen i «noema»:

Es wird sich bald zeigen, daß das volle Noema in einem Komplex noematischer Momente besteht, daß darin das spezifische Sinnesmoment nur eine Art notwendiger Kernschicht bildet, in der weitere Momente wesentlich fundiert sind, die wir darum ebenfalls, aber in extendierten Sinn, als Sinnesmomente bezeichnen dürften (Husserl 2002a:185).

Det er her Husserl fører inn skiljet mellom «noesis» og «noema»: «Noesis» er den tankehandlinga som har noema som innhald (ibid.: 181-82). Noesis er retta mot objektet i kraft av noema. Husserl ser skiljet mellom «noesis» og «noema» som grunnleggjande for fenomenologien (ibid.: 200). Medan ein kan sjå noesis som ein overordna heilskap den konkrete verdeopplevinga må sjåast innanfor, kan ein sjå noema som det grunnleggjande meningsinnhaldet:

Wenn in dieser Art ein Wahrnehmen, Phantasieren, Urteilen u.dgl. eine es ganz überdeckende Schicht des Wertens fundiert, so haben wir in dem *Fundierungsganzen*, nach der höchsten Stufe bezeichnet als konkretes Wertungserlebnis, *verschiedene Noemata*, bzw. *Sinne*. Das Wahrgenommene als solches gehört, als Sinn, speziell zum Wahrnehmen, es geht aber in den Sinn des konkreten Wertens mit ein, *dessen* Sinn fundierend (ibid.: 198).

Den høgare medvitssfæren vert kjenneteikna av einskap mellom fleire noesar lagde ovanpå einannan («mehrfache Noesen übereinandergelagert») og deira noematiske korrelat (ibid.: 193). Den fenomenologiske innstillinga vert kjenneteikna av at ein gjev seg hen til noema som eit gjeve vesen (ibid.: 183). Noesis er ei handling som skjer i tida, og som strukturerer medvitet i tråd med førehandstrua vår. Noema er derimot tidlaust og syner til både det tetiske aspektet (plasseringa i romet) og meningsaspektet ved objektet. Det syner til den oppattakande strukturen til objektet, og knytter til seg både tidlegare røynsler med og forventingar til det. Fleire noesar kan soleis ha same noema.

Noemaomgrepet lyt sjåast i samanheng med den transcendentale reduksjonen (pkt. 1.2): Under epoché vert tilhøvet til den eksisterande verda sett i parentes – både objektet og

den opplevinga som knyter seg til det. Vi står attende med ei oppleving som er fenomenologisk redusert. Den fenomenologiske innstillinga tillèt oss å gjeva oss hen til det som er gjeve som vesen i sanseopplevinga, med andre ord til noema:

In unserer phänomenologischen Einstellung können und müssen wir die Wesensfrage stellen: *was das „Wahrgenommene als solches“ sei, welche Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmungs-Noema, berge*. Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig Gegebene, wir können das „Erscheinende als solches“ getreu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: „die Wahrnehmung in noematischer Hinsicht beschreiben“ (Husserl 2002a: 183).

Til skilnad frå det persiperte objektet, kan noema, som meningsinnhaldet i sanseopplevinga («Wahrnehmungssinn»), ikkje forsvinne frå sansane eller tenkjast vekk. På det viset markerer det hovudskilnaden mellom fenomenologien og naturvitskapen:

Der *Baum schlechthin*, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses *Baumwahrgenommene als solches*, das als Wahrnehmungssinn zur Wahrnehmung und unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn *dieser* Wahrnehmung ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften.

Alles, was den Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist, was von ihm, so wie es in sich ist, nicht weggedacht werden kann und in eidetischer Einstellung eo ipso in das Eidos übergeht, ist von aller Natur und Physik und nicht mindervon aller Psychologie durch Abgründe getrennt [...] (ibid.: 184).

Med utgangspunkt i Husserls omtale av «noema» i *Ideen I* og *Ideen III* kallar Dagfinn Føllesdal (1969: 681-82) noema «ei intensjonal eining, ei generalisering av meningsomgrepet».²¹ Etter Føllesdal har noema to komponentar: Det som er sams for alle handlingar som har same objekt og den tetiske komponenten.²² Den fyrste dreiar seg om korleis røynsla vert organisert, den andre om korleis ho vert endra. Både føreset den noematiske meininga. Dei kan difor ikkje sjåast uavhengig av einannan (Solomon 1977: 179). Den noematiske meininga er det medvitet relaterer seg til objektet gjennom, men noema er ikkje sjølv objektet for handlinga. Føllesdal (1991: 28-29) ser noema som horisonten for ein samordna antepasjon mellom to individ og med det som ein føresetnad for samspelet mellom kognisjon og persepsjon, noko som igjen legg grunnlaget for all kunnskap. Noema er den medvitsstrukturen handlinga lyt forklårast ut frå, og som skipar ein einskap av mangfaldet i medvitet. Handlinga kan difor ikkje forklårast ut frå det objektet ho er retta mot (Føllesdal 1982: 36). Ei objektretta handling føreset på hi sida noesis som meningskjelde for hyle. Ein kan soleis sjå noema og noesis som eit samspel mellom medvitsdrag som er grunnlaget for all intensjonalitet (ibid.: 40-41).²³

Aron Gurwitsch (hjá Jakobsson 2004: 41) kritiserer Føllesdal for å leggja for stor vekt på *språkhandlinga* og det logiske meningsinnhaldet når det gjeld tolkinga av Husserls noemaomgrep. I staden fokuserer han på den *skodande handlinga* og det intensjonale

objektet. Gurwitsch ser det ikkje som føremålstenleg å føre inn eit abstrakt meiningsinnhald som mellomlekk mellom subjektet og objektet. Han definerer «*meinung*» som eit «objekt [...] som presenterer seg, oppfatta noggrant slik det presenterer seg eller slik det vert intendert» og «*noema*» som «intensjonalt objekt». For Gurwitsch vert med det «*noema*» einstyddande med «det perseptuelle *noema*», som lyt haldast åtskilt, ikkje berre frå persepsjonshandlinga (noesis), men òg frå det persiperte objektet, som kan ovre seg på ulike vis. Eit og same objekt kan soleis rome fleire perseptuelle *noema* (Gurwitsch 1982: 61-63):

Noema denotes the object as meant and intended in any mode whatsoever, hence includes the mode of perceptual experience. Having distinguished the perceptual noema from the act of perception – the noesis – we have further to distinguish it from the thing perceived. The latter may be seen from different points of view – it may appear under a variety of aspects: from the front, the back, one of the lateral sides, and the like – while the perceptual noema denotes the thing perceived as presenting itself under *one* of those possible aspects (ibid.: 63).

Gurwitsch tek utgangspunkt i identitetsmedvitet, som han ser som ein definerande vesenseigenskap ved menneskesinnet (ibid.: 60). Han definerer «medvit» («consciousness») som korrelasjonen mellom *noema*, forstått som «*meinung*», dvs. ei tidlaus, ideal eining, og noesis, forstått som hendingar i psykologisk tid. Vi fær på det viset ein indre dualitet mellom medvit og *meinung* i staden for ein kartesiansk dualisme mellom sjel og lekam:

[...] *consciousness must be defined as a noetico-noematic correlation*, that is to say, a correlation between items pertaining to two heterogeneous planes: on the one hand the plane of temporal psychological events, and on the other hand that of atemporal, unreal, that is to say, ideal entities that are the *noemata*, or meanings understood in the broader sense. [...] Thus the conception of consciousness as noetico-noematic correlation brings to light the indissoluble connection between consciousness and meaning (*Sinn*). It shows consciousness to be essentially characterized by an *intrinsic duality*, which is to take the place of the Cartesian dualism (ibid.: 65).

Gurwitsch opererer med ulike nivå av objektivitet ut frå persepsjonen, med ein stigande grad av samanheng mellom objektiviteten og det subjektive medvitet, men òg med aukande fråstand til livsverda: I utgangspunktet er livsverda slik ho vert beinveges oppfatta og godteki som ein røyndom. Difor endrar ho seg òg med tid og stad og frå samfunn til samfunn. Men over dette danar det seg eit system av strukturar som er sams for alle samfunn og livsverder med objektivitet i ei djupare tyding. Endepunktet er den vitskaplege objektiviteten tufta på den mentale organiseringa av røyntslene vi fær gjennom persepsjonen. Med det vert den mentale verksemda stendig meir innfløkt. Vi ser soleis at teorien om intensjonalitet legg grunnlaget for objektivitet forstått i Husserls eidetisk-platonske tyding (ibid.: 69-70). *Noema* vert med det det persiperte slik det er («the perceived as such»). Dette strid i mot Føllesdals to tesar om at *noema* er abstrakte einingar og at dei ikkje kan persiperast gjennom sansane (Føllesdal 1969: 684). Men i motsetnad til Føllesdal fokuserer Gurwitsch berre på dei tetiske

komponentane ved noemaet, dvs. dei som skiftar perspektiv og ovrar seg gjennom ulike persepsjonshandlingar.

Robert C. **Solomon** (1977: 177) hevdar likevel at Gurwitsch her utfyller Føllesdal når det gjeld persepsjon, at det ikkje er nokon motsetnad mellom dei, og at det heller dreiar seg om ein skilnad i vektlegging enn i synet på eigenskapane til noema. Han forklårar noemaomgrepet med Husserls trong til å løyse dei vanskane Brentano kom opp i ved å hevde at alle handlingar var retta mot objekt. For å kunne halde oppe tesen om at medvitet alltid er retta mot noko, førde han inn omgrepet «noema» som medvitet er retta mot objekta gjennom. Dette skuldast påverknad frå Kant, som ser omgrepa som grunnleggjande for persepsjonen. Solomon kritiserer likevel Gurwitsch for å blande i hop meining med objektreferanse i omgrepet «Sinn», noko som gjer ein fullgod analyse av noema sers vanskeleg, av di det då korkje kan vera unikt for ei serskild handling eller uavhengig av ei konkret handling. Han hevdar Husserl fyrst og fremst er oppteken av noema tufta på omgrep, og ikkje på persepsjonar (ibid.: 171).

Alfred **Schütz**' forståing av «noema» tykkjst liggja tett opp til Gurwitschs når han definerer «noema» som eit «intensjonalt objekt» med ein «indre og ytre horisont», og «noesis» som «persepsjonen av det intensjonale objektet» («the noetical modifications that are due to the perceiving activity itself»). Noema kan med det endre seg både som ei fylgje av indre noemiske brigde i det intensjonale objektet, og som ei fylgje av ytre noetiske brigde i persepsjonsprosessen (Schütz 1962: 107-09).

Hubert L. **Dreyfus** (1982: 97-98) hevdar det eksisterer ålmenn semje om at det perseptuelle noema må forståast som det intensjonale korrelatet til det perseptuelle medvitet, det vil seia som ei meining – ei ideal eining – korrelert med kvar persepsjonshandling, anten det intensjonale objektet er fysisk til stades eller ikkje. Han kritiserer Føllesdal for å tolke det perseptuelle noema som ein abstraksjon utgådd frå den fenomenologiske reduksjonen, men han kritiserer òg Gurwitsch for å omtala noema som ei konkret røynsle gjevi gjennom sansane. Etter Dreyfus legg Gurwitsch for stor vekt på intuisjonen i tolkinga av Husserls noema. Han forklårar dette både med påverknad frå gestaltpsykologien,²⁴ og med ein tvitydnad hjå Husserl sjølv: Husserl lèt etter seg tvil om det perseptuelle noema («Wahrnehmungssinn») skal forståast som tolkande eller intuitiv meining («Auffassungssinn» eller «Anschauungssinn») (ibid.: 109-10).

I *Ideen I* (§88) skriv Husserl:

Die Wahrnehmung z.B. hat ihr noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. das *Wahrgenommene als solches*. Ebenso hat die jeweilige Erinnerung ihr *Erinnertes als solches* eben als das ihre genau wie es in ihr „Gemeintes“, „Bewusstes“ ist; wieder das Urteilen das *Geurteilte als solches*, das Gefallende als solches, usw. Überall ist das

noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) „Sinn“ heißt, genau so zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. „immanent“ liegt, d.h. wie es, *wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen*, uns von ihm dargeboten wird (Husserl 2002:182).

I definisjonen av «det perseptuelle noema» jamstiller Husserl her persepsjonen («Wahrnehmungssinn») med det som vert persipert («das Wahrgenommene als solches»). Det perseptuelle noemaet vert på det viset det intensjonale korrelatet til persepsjonshandlinga. Dreyfus hevdar dette peikar i retning av eit noema som vert aktivt oppfatta, heller enn eit noema som vert passivt gjeve i sansane, slik Gurwitsch tolkar Husserl:

[...] the perceptual noema, the perceived as such, would seem to be the intentional correlate of the act of perceiving, which directs the act to the object perceived just the way it is *taken*, rather than being the object of perception exactly as it is *given*, as Gurwitsch contends (Dreyfus, op.cit.: 111).

Dreyfus sporar årsaka til denne usemja attende til Husserls tidlegare skrifter: I band 1 av *Logische Untersuchungen*,²⁵ var Husserl framleis prega av meningsomgrepet slik det vart nytta i lingvistikken, som noko som refererer til eit objektivt sakstilhøve. Han talar her om objektet som «det som er meint» («what is meant») og meininga som «det som eigenleg er meint» («what is meant as such»). Det er denne bruken av «eigenleg» («as such») om det intensjonale objektet Dreyfus set fingeren på: I *Ideen III* kjem Husserl fram til ei meir ålmenn forståing av noema, nemleg som ei generalisering av meningsomgrepet til alle handlingar (ibid.: 112-13). Dreyfus kritiserer at Husserl her, utan å vilja det, brukar essensomgrepet («as such») til å føre den vanten på klårleik når det gjeld objektreferanse som pregar tolkande handlingar («signifying acts») over til intuitive handlingar («fullfilling acts»), som i utgangspunktet er prega av klårleik. På det viset er det den intuitive skodinga, framfor den tolkande objektoppfatninga, som vinn fram i forståinga av noemaet (ibid.: 103, 114). Det er dette Gurwitsch tek utgangspunkt i når han på galne premissar omtalar noema som «gjeve i persepsjonen»:

The concept of the perceptual noema results from the general concept of noema at large by suitable specialization. The noema at large being defined as that which is meant as such, the perceptual noema must, accordingly, be determined as the “perceived as such”. It turns out to be the perceived thing, just as it presents itself through a concrete act of perception – namely, as appearing from a certain side, in a certain perspective, orientation, etc. (Gurwitsch 1966: 341).

Dreyfus (op.cit.: 115, 117) hevdar på si side at Husserl forstår noema i den tolkande tydinga («the interpretive sense»), i tråd med den lingvistiske modellen, heller enn som intuitivt gjeve. Gurwitsch mistyder difor Husserl når han hevdar at noema essensielt er gjeve i persepsjonen, og ser bort frå at Husserl identifiserer noema med «meining».²⁶ For Husserl tred noema fyrst fram for medvitet gjennom den transcendentale reduksjonen, der objektet vert sett i parentes. For Gurwitsch er derimot noema identisk med det persiperte objektet. Med det fell òg

meningsdimensjonen saman med intuisjonen, og noema kan ikkje lenger forståast som ei abstrakt eining utanfor tid og rom, slik det kan hjå Husserl. Det tyder òg at Gurwitsch lyt gjeva avkall på den transcendentale reduksjonen, av di eit objekt som eksisterer i kraft av kroppsleg nærvere ikkje kan setjast i parentes utan at ein øver vald mot fenomenet. Gurwitsch seier likevel ikkje dette eksplisitt. Dreyfus peikar på at Husserl med si oppfatning av noema ikkje har dette problemet, og at han difor, ved hjelp av den fenomenologiske reduksjonen, kan abstrahera meininga til det intensjonale objektet, utan omsyn til det kroppslege nærveret til dette objektet. Vi fær då i staden eit kroppsleg subjekt som kan granske objektet og dei løynde sidene ved det (ibid.: 118-22).²⁷

Dreyfus' og Føllesdals oppfatning vert underbygd av Husserl sjølv når han i *Erfahrung und Urteil* (§§ 88) strekar under at han nyttar ei vidare tolking av intuitiv skoding og persepsjon enn det som er vanleg, noko som kan opne for persepsjon av objekt som ikkje er beinveges gjevne i sansane, men som heller kan oppfattast som ålmenne omgrep, som til dømes «raudt»:

Wir gebrauchen den Ausdruck Erschauen hier in dem ganz weiten Sinn, der nichts anderes besagt als *Selbsterfahren*, selbst gesehene Sachen haben und auf Grund dieses Selbstsehens die Ähnlichkeit vor Augen haben, daraufhin jene geistige Überschiebung vollziehen, in der das Gemeinsame, das Rot, die Figur etc. „selbst“ hervortritt, und das heißt, zur Schauenden Erfassung kommt. [...] Es kommt darin zum Ausdruck, daß ein Gemeinsames und Allgemeines beliebig vieler einzeln gesehener Exemplare uns ganz analog *direkt* und *als es selbst* zu eigen wird wie ein individuell Einzelnes im sinnlichen Wahrnehmen, aber freilich in jenem komplizierten Erschauen der aktiv vergleichenden Überschiebung der Kongruenz (Husserl 1958: 421).

2.Intensjonalitet

Husserl ser intensjonalitet som ein viktig eigenskap ved medvitet. Det tyder at kunnskapsopplevingane er retta mot eit objekt (Husserl 1995: 91). Husserl set innsikt nådd gjennom intuitiv intensjonalitet opp mot innsikt nådd gjennom metodisk-symbolsk deduksjon (Husserl 1930: 553). Han tek utgangspunkt i Franz Brentanos «intensjonale naturalisme», slik han vert framstilt i verket *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874). Etter Brentano ligg intensjonaliteten implisitt i sjølve definisjonen av mentale fenomen:

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity [...] This intentional inexistence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves (Brentano 1874: 88-89).

Dette kan samanfattast i tri tesar :

- 1) Sinnstilstandar er retta mot andre objekt.

- 2) Objekta er intensjonalt ikkje-eksisterande («inexistent»), dvs. dei treng ikkje ha noko motsvar i røyndomen.
- 3) Alle og berre mentale tilstandar har intensjonalitet.

Berre den tredje tesen kan sjåast uavhengig av dei to andre. Det springande punktet i Brentanos intensjonalitetsomgrep er soleis om det finst noko vi kan kalle «intensjonalt ikkje-eksisterande objekt». Dei som stør Brentanos tesar hevdar at relasjonar til ikkje-intensjonale objekt lèt seg generalisera til å omfatte relasjonar til intensjonale objekt, både konkrete og abstrakte, eksisterande og ikkje-eksisterande (Stanford 2010: 14).²⁸

Sjølv om Husserl tek utgangspunkt i Brentanos tri tesar når det gjeld definisjonen av «intensjonalitet», skuldar han Brentano for å liggja under for «intensjonal naturalisme» med sin deskriptive psykologi:

Offenbar verharrrt nun auch die Brentanosche Psychologie der Intentionalität in diesem ererbten Naturalismus, obwohl darin reformatorisch, dass sie in die Psychologie als universalen deskriptiven Grundbegriff den der Intentionalität eingeführt hat (Husserl 1930: 565).

I staden går Husserl inn for ein «rein psykologi», der intensjonaliteten legg grunnlaget for intersubjektivitet. Det føreset at det intensjonale objektet vert beskrive på ein heilt annan måte enn objektet i naturvitskapen. I fenomenologien lyt ein ta høgd for at det same intensjonale objektet kan ovre seg på ulikt vis og soleis gjeva opphavet til ulike opplevingar (ibid.: 565-67).

I *Ideen I* omtalar Husserl den intensjonale opplevinga («Intentionales Erlebnis») som ei vesensbestemming ved subjektet (Husserl 2002a: 64).²⁹ Det tyder at vi har å gjera med ei bestemming som er a priori og naudsynt, og ikkje psykologisk og tilfelleleg:

Wohl zu beachten ist dabei, dass *hier nicht die rede ist von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis – genannt Erlebnis – und einem anderen realen Dasein – genannt Gegenstand – oder von einer psychologischen Verknüpfung, die in objektiver Wirklichkeit zwischen dem einen und anderen statthätte*. Vielmehr ist von Erlebnissen rein ihrem Wesen nach, bzw. von *reinen Wesen* die Rede und von dem, was in den Wesen, „a priori“, *in unbedingter Notwendigkeit beschlossen* ist (ibid.).

Husserl karakteriserer den intensjonale opplevinga som noetisk i sitt vesen, og med det òg meiningsfull (Husserl 2002a: 181). Det høyrer til vesenet å ei slik oppleving at ho er retta mot eit intensjonalt objekt, dvs. mot ei objektiv meaning:

Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus – sein „intentionales Objekt“, d. i. seinen gegenständlichen Sinn. Nur in anderen Worten: Sinn zu haben, bzw. etwas „im Sinne zu haben“, ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, „noetisches“ ist (ibid.: 185).

Husserl knyter med det det intensjonale objektet til noema, som han likevel presiserer er eit samansett omgrep med *meaning* som kjerne (ibid.). Dagfinn Føllesdal (1969: 681) hevdar det nett er i kraft av denne tilknyttinga at handlinga er retta mot objektet. Det er på den måten

handlinga fær intensjonalitet, anten objektet er reelt eksisterande eller ikkje, og det vert avgjort kva for røynslar vi tek i mot: Den sanslege materien fær meining fyrst når han legg seg inn under ei intensjonal form. For Føllesdal er det vesentleg at noema er noko som vert beinveges persipert, og ikkje noko vi sluttar oss til kognitivt. Han definerer ut frå dette «noema» som «einskapen i mangfaldet av persepsjonar» (Føllesdal 1990: 125-26).³⁰ Noema vert «fylt» i det dei perseptuelle forventningane vert oppfylde. Det er denne «fyllinga» som skil persepsjonen frå andre medvitsformer (ibid.: 127).

Den intensjonale handlinga vert på det viset einstyddande med noesis, som har noema som korrelat (Husserl, op.cit.: 205-06). Ho kan vesensbestemmast som einskapen mellom kvalitet og materie, der kvaliteten kan definerast som «den modus eit intensjonalt objekt fær meining gjennom» (Bernet, Kern & Marbach 1996: 89). Kvaliteten vert med det den urforma som bestemmer det intensjonale objektet, og gjer at dei intensjonale handlingane legg grunnen for det å vera («Seins-«setzende» Akte») (Husserl, op.cit.: 214). Husserl (2002b: 153-56, 162-64) skil mellom enkle kvalitetshandlingar og kvalitetshandlingar som er samansette og grunngevrne: Medan dei enkle kvalitetshandlingane objektiviserer omverda, er dei samansette tilknytte opplevingar på kjensle-, viljes- og verdeplanet, sjølv om dei òg har objektivisering som føresetnad. Både dei to handlingstypene er tilknytte materie i ein eller fleire lekkar: Einlekka materie knytter seg til nominale førestellingar, medan den fleirlekka materien knytter seg til fleirlekka syntetiske handlingar (Bernet, Kern & Marbach, op.cit.: 90-91).

2.1. Noematisk meining

Noema er det intensjonale korrelatet, som kjem fram gjennom den fenomenologiske reduksjonen. Sjølv om noemaomgrepet er sentralt i Husserls sannkjenningsfilosofi, er det òg mangetydig. For å gjera det relevant i høve til intensjonalitetsomgrepet er det difor naudsynt å snevre det inn til berre å gjelde det aktuelle medvitskorrelatet til ei handling. Bernet, Kern og Marbach (1996: 91-96) strekar under at ein lyt sjå noema som konstituert i medvitet og ikkje som ei indre kjenslgjering. Det gjev difor berre meining å tala om intensjonalitet i samband med handlingar utgådde frå ego i den ikkje-psykologistiske tydinga av ordet, av di den empiristiske psykologien ser bort frå at medvitet gjennom persepsjonen er retta mot noko.

Husserl utvidar den fenomenologiske reduksjonen til å omfatte all intensjonal oppleving med tilhøyrande noematisk meining:

Was bisher unter Bevorzugung der Wahrnehmung näher ausgeführt worden ist, gilt nun wirklich von allen Arten intentionaler Erlebnisse. [...] Jedem dieser Erlebnisse „wohnt“ ein noematischer Sinn „ein“ und wie immer dieser in verschiedenen Erlebnissen verwandt, ja ev. einem Kernbestande nach wesensgleich sein mag, er ist jedenfalls in artverschiedenen

Erlebnissen ein verschiedenartiger, das gegebenenfalls Gemeinsame ist zum mindesten anders charakterisiert, und das in Notwendigkeit (Husserl 2002a: 188).

Han knyter vidare intensjonaliteten til studiet av merksemda, som han ser som grunnforma for dei intensjonale modifikasjonane, og som ein difor ikkje kan røkje etter empirisk – berre eidetisk (ibid.: 193, fn. 1). Med det vert den fenomenologiske reduksjonen til ei rein intensjonal oppleving, slik ho kjem til uttrykk i noesis, som gjennom viljen danar sitt eige noema, viljesmeininga:

Schalten wir als Phänomenologen alle unsere Setzungen aus, so bleibt wieder dem Willensphänomen, als phänomenologisch reinem intentionalen Erlebnis, sein „Gewolltes als solches“, als ein dem Wollen eigenes Noema: die „Willensmeinung“, und genau so, wie sie in diesem Willen (in dem vollen wesen) „Meinung“ ist, und mit alledem, was und „worauf da hinaus“ gewollt ist (ibid.: 199).

2.2. Den intensjonale horisonten

Husserl tek opp det han kallar «den intensjonale horisonten», som skiftar, avhengig av kva medvitete oppnar for:

Jedes Erlebnis hat einen im Wandel seines Bewußtseinszusammenhangs und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden «Horizont» - einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewußtseins (Husserl 1987: 46).

Han definerer «horisonter» som «skisserte moglegheiter» («vorgezeichnete Potentialitäten») (ibid.: 47). Kvar intensjonal fortidshorisont ber i seg eit nytt minne frå fortida, som igjen verkar inn på det vi observerer i notida. Det observerte objektet kan ein sjå som eit uttrykk for meininga til den noetiske intensjonaliteten. Den intensjonale horisonten vert soleis skipa av både opplevde og antesiperte, røynlege og moglege, røynsler over tid, og vert med det samstundes med på å gjeva individet ei kjensle av identitet (Husserl 2002a: 90):

Jeder hypothetische Ansatz des praktischen Lebens und der Erfahrungswissenschaft bezieht sich auf diesen wandelbaren, aber immer mitgesetzten Horizont, durch den die Thesis der Welt ihren wesentlichen Sinn erhält (ibid.).

Føremålet med den intensjonale analysen er å klargjera potensialet for noematisk innsikt i medvitete. Den intensjonale horisontstrukturen gjev oss nye metodar for å analysere transcendentale problem, som til dømes problem med opphavet til subjektiviteten og eigenarten til medvitete. Slike problem krev andre metodar enn metodane til dei objektive vitenskapane. Den intensjonale objektet gjer det mogleg å reflektera over både det tilgjengelege *medvitete og det mangfaldet av moglege medvitsformer som vert bestemt av horisonten* (Husserl 1987: 47-48, 51-52).

Dagfinn **Føllesdal** (1990: 129-30) dreg på bakgrunn av Husserls utlegging i *Erfahrung und Urteil* (§8) opp eit skilje mellom ein indre horisont, som er dei sidene ved objektet som er

intenderte, men som ikkje merksemda er retta mot, og ein ytre horisont, som er området for andre objekt og den omverda dei høyrer til. Han finn stønad i fleire av Husserls skrifter for at noema omfattar horisonten som heilskap – både den indre og den ytre – dvs. totaliteten av forventingar. I dette ligg at vi, når vi intenderer eit objekt, samstundes intenderer omverda til objektet (ibid.: 132-33).

Husserl knytter den intensjonale horisonten til livsverda i *Krisis III* (§37), der han ser livsverda som horisont for all praksis:

Die Lebenswelt ist – in Vergegenwärtigung von wiederholt Gesagtem – für uns die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, „Boden“ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis. Die Welt ist uns, den Wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis als Horizont vorgegeben. [...] Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind „gegeben“ als für uns jeweils (in irgendwelchen Modis der Seinsgewissheit) geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte im *Welthorizont*. Jedes ist etwas „etwas aus“ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten (Husserl 1954: 145-46).

På det viset vert samanhengen mellom den intensjonale horisonten og livsverda klår.

Husserl held fram:

Jeder plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt sich den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewusstseinsweisen vor (ibid.: 146).

Den intensjonale horisonten vert på det viset òg ein føresetnad for intersubjektivitet og kommunikasjon, som føreset at den same verda vert tolka ut frå ulike perspektiv (jfr. Føllesdal, op.cit.: 138).

3.2. Intersubjektivitet

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2013a: 17-21) omtalar med utgangspunkt i Husserl ei «intersubjektiv oppleving» frå ein 1.person-ståstad som ei «empatisk oppleving» som kjem når vi medvite tillegg andre intensjonale handlingar. Det er denne opplevinga som gjev meaning til «omverda» som motiverande kraft for subjektet. Intersubjektiviteten føreset at subjektet strukturerer verda på same vis i objekt. På det viset vert det konstituert ei sams rom-tid i livsverda. Det gjer det igjen mogleg for einskildmennesket å setja seg inn i stoda til andre – å taka perspektivet til andre menneske. Kryssande perspektiv føreset med andre ord at ein tek ein objektiv røyndom for gjeven, og denne røyndomen vert konstituert i livsverda.

I *Ideen I* (§29) talar Husserl om «den naturlege omverda» som grunnlaget for all intersubjektivitet («die intersubjektive natürliche Umwelt»), dvs. at vi røyner medmenneska våre, liksom oss sjølve, som «eg-subjekt» ved at vi saman set ein objektiv røyndom i tid og rom:

All das, was von mir selbst gilt, gilt auch, wie ich weiß, für alle anderen Menschen, die ich in meiner Umwelt vorhanden finde. Sie als Menschen erfahrend, verstehe und nehme ich sie hin als Ichsubjekte, wie ich selbst eins bin, und als bezogen auf ihre natürliche Umwelt. [...] Bei all dem verständigen wir uns mit den Nebenmenschen und setzen gemeinsam eine objektive räumlich-zeitliche Wirklichkeit, als *unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören* (Husserl 2002a: 51-52).

Husserl handsamar intersubjektiviteten meir eksplisitt i *Ideen II*. «Intersubjektivitet», forstått som eit samband mellom einskilde subjekt, er ein føresetnad for den menneskelege fellesskapen i livsverda. Verda vert ikkje konstituert av isolerte subjekt, men av medvitne subjekt i ein kommunikativ, intersubjektiv fellesskap. Den transcendente intersubjektiviteten er ein føresetnad for at verda skal kunne konstituera seg som objektiv:

Die transcendente Intersubjektivität ist also diejenige, in der sich reale Welt, als objektive, als für „jedermann“ seiende konstituiert (Husserl 1930: 563).

I *Krisis III* (§47) kjem Husserl nærare inn på korleis intersubjektiviteten konstituerer objektet i livsverda ved at det vi persiperer vert gjort til ein del av samfunnet:

[...] im *Miteinanderleben* kann jeder am Leben der anderen teilhaben. So ist überhaupt die Welt nicht nur seiend für die vereinzelt Menschen sondern für die Menschengemeinschaft, uns zwar schon durch die Vergemeinschaftung des schlicht Wahrnehmungsmäßigen (Husserl 1954: 166).

Avdekkinga av den transcendente intersubjektiviteten føreset igjen at den transcendente reduksjonen er gjennomført:

Das alles gewinnt aber seinen vollen Sinn erst, wenn die phänomenologische Enthüllung des transzendentalen Ego soweit geführt ist, daß die in ihm beschlossene Erfahrung von Mitsubjekten ihre Reduktion auf transzendente Erfahrung gewonnen hat (Husserl 1930: 562).

Dette legg grunnlaget for intensjonalitet, som igjen er ein føresetnad for at den transcendente subjektet skal kunne ha ei eksistensiell meaning som grunnlag for vitskapleg objektivitet:

Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, daß nur die transzendente Subjektivität den Seinssinn des absoluten Seins hat, daß nur sie „irrelativ“ ist (d.i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität (ibid.).

I tråd med Føllesdals tolking av Husserl kan vi soleis konstatera at livsverda er sjølve gyldighetsgrunnlaget for all meningsdaning, og med det òg for all vitskapleg hypotesedaning.

I *Cartesische Meditationen* (§ 13) går Husserl nærare inn på den viktige rolla den transcendente reduksjonen spelar for utviklinga av intersubjektiviteten, som med det òg vert transcendental. Den transcendente intersubjektiviteten gjev på si side meaning og gyldigheit til all objektiv eksistens (Husserl 1987: 30-33). På det viset fær intersubjektiviteten, slik han tred fram i livsverda, konstitutiv status, og skil seg frå den «mondene intersubjektiviteten» («mundane intersubjectivity») som Alfred Schütz legg til grunn for sitt livsverdomgrep (kap.

2, pkt. 1 nedanfor). At intersubjektiviteten er transcendental tyder at han ikkje kan etterrøkjast frå eit tridjepersonsperspektiv, berre slik han vert opplevd av einskildmennesket i møtet med andre:

Das Bewußtsein der Intersubjektivität muß also zum transzendentalen Problem werden; aber es ist wieder nicht abzusehen, wie es das werden kann, es sei den durch ein Mich-selbst-befragen, und das wieder in innerer Erfahrung, nämlich nach den Bewußtseinsweisen, in denen ich Andere und eine Mitmenschheit überhaupt gewinne und habe, und wie es zu verstehen ist, daß ich in mir zwischen mir und Anderen unterscheiden und ihnen den Sinn „Meinesgleichen“ geben kann (Husserl 1954: 206).

Husserl går enno eit steg vidare når han ser intersubjektiviteten, og ikkje intensjonaliteten, som den beinveges føresetnaden for objektrøynsla. I *Formale und transzendendale Logik* beskriv han korleis objektiviteten vert til i møtet med «den andre»:

Alle Objektivität dieses Sinnes ist konstitutiv zurückbezogen auf das *erste Ich-fremde*, das in der Form des „Anderen“, d.h. des Nicht-Ich in der Form „anderes Ich“ (Husserl 1974: 248).

I eit tilleggssband til *Krisis* tek Husserl eksplisitt fråstand frå tradisjonen etter Kant, der den transcendental subjektiviteten vert tolka ut frå det isolerte ego, medan den transcendental intersubjektiviteten vert ignorert:

Im radikalen und tiefsten Selbstverständnis des Ich, des welthabenden, dieses welthaben selbst leistenden, muß das wahre sein der Welt, ihr Seinsinn als subjektiver Erwerb verständlich gemacht werden. Freilich, so wie man die transzendental Subjektivität als das isolierte Ego interpretiert und nach *Kantischer* Tradition die ganze Aufgabe der Begründung der transzendentalen Subjektgemeinschaft übersieht, ist alle Aussicht auf eine transzendental Selbst- und Welterkenntnis verloren (Husserl 1993: 120).

I staden forklårar Husserl den transcendental intersubjektiviteten, forstått som ein relasjon mellom subjekt, og ikkje som ein objektiv struktur, ut frå ein kombinasjon av den intersubjektive røynslestrukturen til ego og egos binding til intersubjektiviteten (Zahavi, op.cit.: 236-37). Det er her viktig å ha klårt føre seg at den transcendental intersubjektiviteten, i tråd med monadelæra, føreset uavhengige subjekt:

Monaden im Plural, koexistierende Monaden als Möglichkeit, darin liegt, das Sein der einen lässt offen die Möglichkeit des Seins einer anderen. Die Möglichkeit meines monadischen Seins liegt in einer Wirklichkeit, und alle anderen Möglichkeiten, die ich aus dieser Wirklichkeit durch freie phantasiemässige Abwandlung gewinne, sind eben nur Abwandlungen und Möglichkeiten meiner, und zunächst nur meiner Wirklichkeit (Husserl 1973c: 335).

Dan **Zahavi** (1996: 232-35, 238-41) skil mellom tri ulike slag intersubjektivitet ut frå ei samla lesing av Husserls verk:

- 1) *Ymsesidig samlevnad* («original reciprocal co-existence») tyder at den ymsesidige kroppsupplevinga mellom to personar konstituerer objektiviteten ved at den eine stadfester sjølvoppfatninga til den andre. Det gjev opplevinga intersubjektiv gyldigheit, som igjen er ein føresetnad for at ho kan opplevast som subjektiv.

- 2) *Open intersubjektivitet* er den subjektiviteten som svarar til alle dei ovringane som er moglege, men som enno ikkje er vortne gjorde til røyndom. Han legg grunnlaget for intensjonaliteten.
- 3) *Normalitet* vert formidla gjennom språk, kultur og tradisjon. Her vert objektet konstituert gjennom ei idealisering som gjer det mogleg for alle å oppfatte han. Ein kan skilja mellom to slag normalitet:
 - a) *Rasjonalitet*, der «det normale» vert bestemt av rasjonelt tenkjande individ.
 - b) *Miljøtilpassing*, der «det normale» vert einstyddande med det som vert godteke innanfor ein kulturkrins («homeworld»). Her vert «det normale» framavla historisk, gjennom tradisjon og reproduksjon. Objektiviteten vert soleis konstituert gjennom sosialiseringssprosessen.

Medan dei to fyrste formene for intersubjektivitet går ut frå eit transcendentalt og konstituerande subjekt, der den transcendentale reduksjonen legg grunnlaget både for subjektiviteten og objektiviteten, går den siste ut frå eit empirisk og mondent subjekt.

Eg skal no sjå nærare på to omgrep som er serleg viktige når det gjeld å forstå intersubjektiviteten: «Innleving» og «parring».

3.1.1. Innleving

Den intersubjektive fellesskapen vert konstituert gjennom innlevinga («die Einfühlung»),³¹ som Husserl omtalar både i *Ideen II* og i *Cartesianische Meditationen*. Innleving tyder at andre vesen vert røynde som andre subjekt. Ein kan difor sjå innlevinga som ei serleg kjenslebori form for perspektivtaking, som føreset intensjonalitet:

Das sagt aber zugleich, daß in der lebendig strömenden Intentionalität, in der das Leben eines Ichsubjekts besteht, in der Weise der Einfühlung und des Gefühlshorizontes jedes andere Ich im voraus schon intentional impliziert ist (Husserl 1987).

Det er viktig å vera merksam på at innlevinga er ei individuell oppleving, og at ein difor føreset subjektet som primært i høve til fellesskapen. Innleving føreset nærvere («Kompräsenz») av andre menneske. Det har både ei kroppsleg og sjeleleg side:

Das alles ist für mich selbst in Kompräsenz zusammengehörig gegeben und geht dann in die Einfühlung über [...]. Zur Erscheinung des fremden Menschen gehört aber außer dem Erwähnten auch die seelische Aktinnerlichkeit. Dabei ist zu sagen, daß der Anfang auch hier übertragene Kompräsenz ist: zu gesehenen Leibe gehört ein Seelenleben wie zu dem meinen (Husserl 1952a: 166).

Innlevinga er igjen ein føresetnad for at individet skal kunne konstituera seg som ei slutta eining med eg-kjensle:

Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv

genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und diese übertrage ich im weiteren auf mich selbst (ibid.: 167).

Gjennom innlevinga identifiserer vi måten tingen trer fram på, både andsynes oss sjølve og andre. Dei andre vert plasserte i tid og rom ved at det vert einskap mellom sjel og kropp, noko som igjen gjer at medvitet vert naturalisert i tid og rom. Det er ein nær samanheng mellom apprensens,³² kryssande perspektiv mellom sjølv og den andre og objektiviseringa av eigen kropp. På det viset trer den andre fram som eit generalisert objektivert naturvesen:

Nur in der Weise der Appräsenz kann ich seine Erscheinungen und sein „Hier“, auf das sie bezogen sind, mit seinem Leibe mitgegeben haben. Von diesem Hier aus kann ich nun auch meinen Leib als Naturobjekt betrachten, d.h. von diesem „Hier“ aus ist er „dort“ wie der fremde Leib von meinem Hier aus, [...] ich stelle mich auf den Standpunkt des Anderen und erkenne, daß jeder jeden Anderen findet als Naturwesen Mensch, und daß ich mich also identifizieren muß mit dem Menschen vom Standpunkt der äußeren Anschauung (ibid.: 169).

Innlevinga gjev oss på dette viset ein intersubjektiv objektivitet, som er føresetnaden for at menneskekroppen kan gjerast til objekt for naturvitskapleg gransking (ibid.).

Frode **Kjosavik** (2008: 4) strekar under at innlevinga skjer i form av skjematisering. Det skuldast at innlevinga ikkje er ein opphavleg intuisjon, slik persepsjonen er det, men vert til gjennom appresentasjon av perspektivet til den andre.

3.1.2. Parring

I *Cartesianische Meditationen* tek Husserl opp den koplinga av ego og alter ego som finn stad i den transcendentale sfæren, og som han kallar «parring» («Paarung»). Ego og alter ego er opphavleg og naudsynleg samankopla gjennom parring (Husserl 1987: 115). Kvar parring ber i seg ein kryssande intensjonal appresentasjon mellom ego (her) og alter ego (der):

Also indiziert in dieser appräsentation der in meiner monadischen Sphäre auftretende Körper im Modus Dort, der als fremder Leibkörper, als Leib des *alter ego* apperzipiert ist, „denselben“ Körper im Modus Hier, als den, den der Andere in seiner monadischen Sphäre erfahre. Das aber konkret mit der ganzen konstitutiven Intentionalität, die diese Gegebenheitsweise in ihm leistet (ibid.: 120).

Parringa fører til samansmelting mellom ego og alter ego, noko som igjen fører med seg ymsesidig samanlikning og tilpassing mellom dei to monadane (ibid.: 121). Husserl kallar denne samansmeltinga «naturfellesskap» («Gemeinsamkeit der Natur»). Naturfellesskapen er sjølve grunnlaget for all intersubjektiv fellesskap (ibid.: 123). Parringa føreset intensjonalitet, som igjen er føresetnaden for opplevinga av identitet mellom meg sjølv og den andre i min eigenheitssfære, noko som igjen er føresetnaden for at eg skal kunne få tilgang til min eigen eigenart. Den andre trer her fram i sitt eigenlege opphav som kropp, og ikkje som teikn eller

analogi, sett nett frå min eigen ståstad (ibid.: 126-27). Det er viktig å vera merksam på at det her er tale om ein passiv intensjonal prosess, der både ego og alter ego er til stades i eit andlet-til-andlet-tilhøve, og ikkje om ei aktiv medviti slutning på det kognitive planet.³³ På det viset tred den transcendentale intersubjektiviteten fram som ein menneskeleg fellesskap, ein open intensjonal fellesskap mellom monadar, som er objektivt jamstelte i ein ymsesidig eksistens for einannan:

Vielmehr im Sinne einer Menschengemeinschaft und des Menschen, der schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt [...], liegt ein Wechselseitig-für-einander-Sein, das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt (ibid.: 133).

Den intersubjektive fellesskapen er grunnlaget for dei sosiale handlingane mellom eg og du («Ich-Du-Akten»), som igjen er grunnlaget for mellommenneskeleg kommunikasjon (ibid.: 135). Av di livsverda på det viset er andsvarleg både for predikata og den intersubjektive gyldigheita til einskildsubjekta, vil endringar i livsverda òg verke inn på tankestrukturen til desse subjekta (ibid.: 138).

3. Livsverda

I *Ideen II* karakteriserer Husserl omverda («die Umwelt»), som ei meningsfull og motiverande kraft som gjer kvart subjekt som har ei «naturleg», eller «personalistisk», haldning, til senteret i omverda. Ei slik haldning skil seg frå den «naturalistiske» haldninga, som karakteriserer naturvitskapen:

Als Forscher sieht er nur „Natur“. Aber als Person lebt er wie jeder andere und „weiß“ sich beständig als Subjekt seiner *Umwelt*. Als Person leben ist sich selbst als Person setzen, sich zu einer „Umwelt“ in bewußtseinsmäßigen Verhältnissen finden und in Verhältnisse bringen (Husserl 1952a: 183).

Her vert grunnlaget lagt for omgrepet «livsverd» («Lebenswelt»), som mellom anna dukkar opp i *Cartesianische Meditationen*. Der vert det nytta i tydinga «kulturell omverd» («kulturelle Umwelt»), som kjem til ved at det danar seg skilde kulturelle fellesskap som horisontar for handlingane våre. Slike fellesskap kan berre forståast historisk. Både oppfatningane til dei einskilte subjekta og tilhøvet mellom subjekta endrar seg i pakt med endringar i livsverda (Husserl 1987: 136,138).

I *Krisis I* (§9h) går Husserl nærare inn på den rolla livsverda spelar som gløymd meningsgrunnlag for naturvitskapen. Som røynd kroppsleg romtid, i motsetnad til det ideale geometriske romet og den matematiske tida i naturvitskapen, verkar livsverda som horisont for meningsfull induksjon. Den matematiske symbolbruken i naturvitskapen, som Husserl

kallar «idealisering», fører til ei samanblanding av metoden med den sanne eksistensen i livsverda. På det viset vert meiningsinnhaldet i metoden tildekt. Det gjer igjen at samanhengen mellom naturvitskapen og livsverda, og med det òg det vitskaplege meiningsinnhaldet som er sedimentert i livsverda, vert gløymd (Husserl 1982: 52-56).³⁴

Husserl hevdar at den vitskaplege metoden har ført til eit kunstig skilje i bruken av omgrep mellom ånd og natur, samstundes som vitskapen føreset ein indre einskap mellom dei to omgrepa. Dette utviklar seg frå å vera eit serskilt vitskapsteoretisk grunnlagsproblem til å verte eit universelt problem om sanning og eksistens (Bernet, Kern & Marbach 1990: 200-01). «Livsverda» er det omgrepet som kjem oss til hjelp ved å syne til den kjensla og det minnet som kjem føre omgrepet, det vil seia den verda det einskilde subjektet sjølv røyner, uavhengig av den intersubjektive kommunikasjonssamanhengen det er ein del av. Livsverda ber i seg røyntsla av den konkrete historiske verda med sine kulturovringar, og vert på det viset sjølv føresetnaden for å kunne drive objektiv vitskap. Ein lyt soleis heller sjå livsverda som ein horisont for praksis enn som eit mål praksisen er retta mot. Ho er den røyntlege omverda vi alltid må relatera oss til, men sjølv om vi alltid har ho i medvitet, legg vi ikkje merke til ho (ibid.: 202-05). I *Krisis III* (§34e), strekar Husserl under den viktige rolla livsverda spelar som horisont for vitskapleg verksemd:

Andererseits zeigte sich aber auch , dass die Sätze, die Theorien, das ganze Lehrgebäude der objektiven Wissenschaften aus gewissen Aktivitäten gewonnene Gebilde der in ihrer Zusammenarbeit verbundenen Wissenschaftler sind – genauer gesprochen: aus einem fortlaufenden Aufbau von Aktivitäten, deren spätere immer wieder die Ergebnisse den Charakter von Geltungen für die Lebenswelt haben, als solche ihrem eigenen Bestande sich immerfort zuschlagend und vorweg schon als Horizont möglicher Leistungen der werdenden Wissenschaft ihr zugehörig (Husserl 1954: 134).

I §37 held han fram ved å streka under kor viktig livsverdshorisonten er for oppfatninga av objekta som ein einskap:

Es besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins (in einem weitesten, aber rein lebensweltlichen Sinne), während andererseits eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden. Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind „gegeben“ als für uns jeweils in irgendwelchen Modis der Seinsgewißheit) geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte *im Welthorizont*. [...] Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. [...] Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor (Husserl 1954: 146).

Frode **Kjosavik** (2008:10) ser i dette ein tvitydnad, av di livsverda på den eine sida kan tolkast som innhald eller objekt, der kjernen i livsverda, saman med med alle dei andre serskilte verdene, er delar av den same heilskapen, og på hi sida som horisont, som gjer at vi

kan oppfatte ein eller fleire delar av objektet samstundes. Kjosavik går i mot å setja opp eit klårt skilje mellom livsverda og den serskilde vitskapsverda, av di det går ein straum av kulturprodukt frå den serskilde vitskapsverda til den ålmenne kulturen og med det til kjernen av livsverda. Han ser kjernen av livsverda som produktet av samspelet mellom lukka og opne verdshorisonantar. På det viset fær vi eit samsvar mellom dei serskilde vitskaplege verdshorizontane og den førreflektive godtakinga av heile horisonten til livsverda. Den lukka horisonten til den serskilde verda ber i seg ein intensjon om andre serskilde verder (ibid.: 7-8, 11).³⁵ Kjosavik strekar likevel under at moralen, som har å gjera med tilhøvet mellom menneske, høyrer til kjernen av livsverda, av di det er her ein finn dei normene alle medlemene i dei serskilde verdene er andsvarlege andsynes. Det er soleis innanfor kjernen av livsverda at livet fær meining (ibid.: 13-14).

I *Krisis III* (vedlegg til §33) kjem Husserl inn på samanhengen mellom livsverda og kvardagslivet:

Die vorgegebene Natur – das Gebiet der Lebenswelt – die körperliche Natur, die jedermann im Alltag bekannt ist und des „näheren“ kennenzulernen ist, die er nur nicht in ihrer abstrakten Einheitlichkeit zur einheitlichen Abhebung und Betrachtung zu bringen Anlass hat, wie die Naturwissenschaft vorhat. Für ihn ist sie die vorgegebene Seinssphäre, für welche er etwas neues leisten will: Theorie für die Natur, theoretisch wahres Sein, prädikative Bestimmung – unter der Idee auf seine Berufszwecklichkeit eingestellten Naturwissenschaftlers, und innerhalb dessen scheidet sich wieder das schon theoretisch Festgestellte und in gewisser Weise der ganze Horizont der Wissenschaft, dem es angehört, aber in der Situation, in der von ihr dies schon feststeht, andererseits das, was dafür an neuen Aufgaben zu stellen ist, da ja immer das schon Erledigte zugleich Grundlage ist, darauf weiter theoretisch zu bauen, dafür nämlich neue Fragen zu stellen und sie zu beantworten (Husserl 1954: 461).

Naturen, slik han vert oppfatta i kvardagslivet, er soleis òg ein del av kjernen i livsverda. Samstundes er livsverda den horisonten den naturvitskaplege teorien heile tida lyt relatere seg til gjennom den målretta verksemda til vitskapsmannen.

Det avhengnadstilhøvet vitskapen har til livsverda botnar for det fyrste i at han gjer bruk av førvitskaplege omgrep, som pregar forståinga hans av røyndomen, og for det andre at han berre har livsverda å ty til dersom han vert nøydd til å forsvara seg i tevlinga med andre vitskaplege posisjonar (Stanford 1913a: 19-20). Husserl kjem nærmare inn på funksjonen til livsverda når det gjeld den teoretiske legitimeringa av vitskapen i *Krisis III* (§34a), der han kritiserer vanten på vitskapleg etterrøking av måten livsverda verkar på som underlag for teoretisk sanning:

[...] also nie wissenschaftlich gefragt ist nach der Weise, wie die Lebenswelt beständig als Untergrund fungiert, wie ihre mannigfachen vorlogischen Geltungen begründende sind für die logischen, die theoretischen Wahrheiten. Und vielleicht ist die Wissenschaftlichkeit, die diese Lebenswelt als solche und in ihrer Universalität fordert, eine eigentümliche, eine eben nicht objektiv-logische, aber als die letztbegründende nicht die mindere sondern die dem Werte nach höhere (Husserl 1954: 127).

Livsverda vert på det viset det gyldigheitsgrunnlaget vi kan teste dei einskilde hypotesane og det innbyrdes tilhøvet mellom dei mot. Ho vert den einskapen i mangfaldet av sansingar, persepsjonar og intuisjonar som garanterer for gyldigheita til einskildhypotesane i vitskapen (Føllesdal 1991: 32-33).

Skilnaden mellom den subjektive livsverda og den objektive vitskaplege verda ligg i at livsverda er tilgjengeleg for røynsla, medan den vitskaplege verda er ein teoretisk konstruksjon ein korkje kan sjå eller røyne beinveges. Livsverda tener soleis som den siste grunngevinga av påstandar om gyldigheita til eksistensen, og med det òg som grunnlag for all objektiv vitskap (Bernet, Kern & Marbach, op.cit.: 205). Med det tener livsverdsomgrepet òg som ein grunnleggjande kritikk av all vitskapleg sannkjenning (Husserl 1982: 83-84). Husserl legg på det viset grunnlaget for eit nytt slag vitskap som har den subjektive livsverda som eige tema – ikkje berre for å klårgjera gyldigheitsgrunnlaget for objektiv vitskap, men òg for å nå fram til sannkjenning av meininga med det å vera i verda og med sanning i det heile. Han strekar vidare under at livsverda kjem føre alle praktiske føremål, og difor berre kan eksistera uavhengig av alle estetiske føremål og interesser (Bernet, Kern & Marbach, op.cit.: 206-07). Husserl sluttar seg til Kant når han strekar under at dei ytste moglegheitsvilkåra for objektiv sannkjenning ikkje sjølve kan sannkjennast objektivt (Husserl, op.cit.: 105). Desse vilkåra er det livsverda som byd oss. Husserls fremste tilskot når det gjeld å forstå korleis dette heng i hop, er at han fører inn intersubjektiviteten som eit moglegheitsvilkår for sannkjenning.

Dagfinn Føllesdal (1990: 138-40) summerer ut frå Husserls skrifter opp tri ulike måtar vitskapen relaterer seg til livsverda på:

- 1) Vitskapen er ein *del* av livsverda: Livsverda legg med andre ord premissane for vitskapen (jfr. *Erfahrung und Urteil*, §10).³⁶
- 2) Vitskaplege utsegner fær *meining* gjennom livsverda: All vitskapleg teori relaterer seg til det beinveges gjevne, og kan ikkje innehalde setningar som strid mot dette (jfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I* (Husserliana XIII, 196.22-34)).
- 3) Vitskapen vert *legitimert* gjennom livsverda, dvs. at han veks fram av aktivitetane i livsverda (jfr. *Krisis III*, §34e og f).³⁷

Gyldigheita til ein påstand vert med andre ord avgjort gjennom ein utematisert aksept i livsverda:

Husserl argues, however, that it is just the unthematized nature of the lifeworld that makes it the ultimate ground of justification. “Acceptance” and “belief” are not attitudes that we decide to have through any act of judicative decision. What we accept, and the phenomenon of acceptance itself, are integral to our lifeworld [...]. Only the lifeworld can be an ultimate court of appeal (Føllesdal 1990: 141).

Stønad for Føllesdals analyse finn vi i Husserls *Formale und transzendente Logik*, §96b, der skinet til «den transcendente solipsismen» vert avslørt, samstundes som avhengnaden av andre menneske for røynsla av ei verd som varar ved i tid vert understreka:

Die Welt ist beständig für uns da, aber zunächst doch für *mich* da. Für mich da ist dabei auch dies, und nur daher hat es für mich Sinn, daß sie *für uns* da ist und da als eine und dieselbe und als Welt eines nicht so und so zu postulierenden [...] Sinnes, sondern eines Sinnes der zunächst und in erster Ursprünglichkeit aus der Erfahrung selbst herauszulegen ist. [...] Dadurch allein ist jenes letzte Weltverständnis zu schaffen, hinter das, als letztes, es sinnvoll nichts mehr zu erfragen und zu verstehen gibt (Husserl 1974: 249).

Konrad **Rokstad** (2005: 308-09) ser ideen attom prosjektet til Husserl i *Krisis I* som for det fyrste å reflektere kritisk historisk over oppløysinga av det opphavlege idealet, og for det andre å trengje djupare inn i det transcendente problemet, der livsverda er sjølve grunnlaget for konstituering av meining. Han ser historisiteten i livsverda som ein naudsynt føresetnad for ein transcendental analyse av både subjektiviteten og intersubjektiviteten. Overgangen frå historisk til transcendental analyse finn vi døme på i *Krisis III* (§28), der Husserl, med utgangspunkt i Kant, tek opp livsverda som ein sjølvinnlysande, uuttala føresetnad for meiningsdaning:

Ein Beispiel einer großen Entdeckung – einer bloßen Vorentdeckung – ist hinsichtlich der Natur der doppelt fungierende Verstand, der in expliziter Selbstbesinnung sich in normativen Gesetzen auslegende, und andererseits der verborgen waltende verstand, nämlich waltend als konstituierender Verstand für die ständig gewordene und beweglich fortwerdende Sinngestalt „anschauliche Umwelt“ (Husserl 1954: 106).

Husserl set seg her føre å klårleggja det transcendente problemet og, som ei fylgje av det, funksjonen til psykologien, ved å sjå nærare på korleis psykologien avheng av livsverda (ibid.: 105). Medan den transcendente reduksjonen gjev oss meiningsdimensjonen til den transcendente subjektiviteten, gjev forståinga av samanhengen mellom sinn og kropp oss ei nærare forståing av korleis menneskesinnet vert konstituert (Rokstad , op.cit.: 310-11).

At livsverda er intuitivt gjevi tyder samstundes at ho er gjevi a priori. James **Dodd** (2004: 159, 162-64) peikar her på at Husserls a priori-omgrep skil seg frå det subjektivistiske a priori-omgrepet i tradisjonen etter Descartes og Kant, av di a priori i livsverda gjeld både for subjektet og objektet.³⁸ Skiljet mellom subjektiv immanens og objektiv transcendens vert med det irrelevant i høve til a priori-omgrepet: Både syner seg i staden som ei dobbel rørsle mellom immanent noesis og transcendent noema og mellom intensjon og intensjonalt objekt. Det a priori som høyrer til livsverda krev eit subjekt som høyrer til verda, forstått som ein manifest, ålmenn struktur, som samstundes er flytande og må sjåast innanfor ein relativ horisont, sjølv om han sjølv ikkje er relativ.

I *Krisis III* (§ 36) utdjupar Husserl livsverda si rolle som gyldigheitsgrunnlag for all objektiv vitskap, som er prega av teoretisk idealisering, tufta på kausalitet og romtid, men som likevel legg livsverda sitt a priori til grunn for si verksemd:

Doch alsbald verschwindet die Verlegenheit, wenn wir uns darauf besinnen, daß doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* habe. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ [...] Die lebensweltlich uns wohlvertrauten Körper sind wirkliche Körper, aber nicht Körper im Sinne der Physik. Ebenso steht es mit der Kausalität, mit der raumzeitlichen Unendlichkeit. Das kategoriale der Lebenswelt hat die gleichen Namen, aber kümmert sich sozusagen nicht um die theoretischen Idealisierungen und hypothetischen Substrukturen der Geometer und Physiker [...] Wie andere Vorhaben, praktische Interessen und die Verwirklichungen derselben der Lebenswelt zugehören, sie voraussetzen als Boden und sie im Handeln bereichern, so gilt das auch für die Wissenschaft, als menschliche Vorhabe und Praxis. Und dazu gehört, wie gesagt, alles objektive Apriori, in seiner notwendigen Rückbezogenheit auf ein entsprechendes lebensweltliches Apriori. Diese Rückbezogenheit ist die einer Geltungsfundierung. Eine gewisse idealisierende Leistung ist es, welche die höherstufige Sinnbildung und Seinsgeltung des mathematischen und jedes objektiven Apriori zustande bringt, aufgrund des lebensweltlichen Apriori (Husserl 1954: 142-43).

Dodd (op.cit.: 165-66) peikar på det tilsynelatande paradokset i at Husserl på dette viset tuftar gyldigheita til den avanserte og presise objektive vitskapen på den meir primitive og upresise meiningsdaninga i livsverda. Framlegget hans til ei løysing av paradokset er tufta på den spenninga som ligg innbygd i a priori-omgrepet: «A priori» i livsverda og «a priori» i vitskapen kan ikkje sjåast uavhengig av einannan. I staden lyt ein sjå livsverda som ei flytande rørsle som vitskapen som fullført mål syner attende til.³⁹

Dodd (ibid.: 167-68) ser livsverdsomgrepet fyrst og fremst som eit filosofisk konstrukt, og ikkje som eit ynskje om å vende attende til det konkrete og ei avvising av vitskapleg presisjon. Ein lyt i staden sjå det som ei artikulering av to tesar som heng nær i hop:

- a) Omgrepet «a priori» omfattar både verdssubjektiviteten og utfoldinga av transcendens:

Det ligg i grunnhåttan til fornufta at dersom vitskapen skal kunne tematisera sitt eige mål, lyt han verte medviten om seg sjølv som ein del av livsverda.

b) Subjektiviteten i røynsla knyter i hop «a priori» med «verda» til noko opphavleg gjeve. Dei to tesane syner at livsverda er sjølv kongevegen inn i fenomenologien, av di ho stiller spørsmålet om grunnlaget for kunnskapen som eit spørsmål om sams konstituering av verdssubjektiviteten gjennom både det subjektive og det objektive a priori. På dette grunnlaget definerer Dodd «fenomenologi» som «studiet av strukturen av rørsle til det som er gjeve i sansane på mange plan, som i *subjektiviteten* er det same som rørsle i verda» (ibid.: 168-69).⁴⁰ Han ser livsverda som det fyrste steget i retning av den fenomenologiske metoden, som gjennom den fenomenologiske reduksjonen røkjer etter korleis subjektiviteten avlar rørsler som igjen avlar strukturar og prosessar av måloppnåing (ibid.: 169).

David Carr (1977: 208-11) ser ein tvitydnad i Husserls livsverdsomgrep, som gjer det vanskeleg å plassera i fenomenologien: På den eine sida vert omgrepet nytta om den beinveges røynsla som kjem gjennom persepsjonen, og på hi om den ålmenne strukturen i kulturen, som er bindelekk til vitskapsverda. Husserl grupperte dei to fenomena saman for skuld tri sams eigenskapar, nemleg at dei baa er føresetnader både for vitskap og medvit, og at dei legg grunnlaget for eit førteoretisk, praktisk medvit gjennom kroppsorientering og handling.⁴¹ På det viset danar persepsjonen og kulturen ein sams førteoretisk horisont for medvitlivet, som grunnlag for vitskapleg verksemd, gjennom det Husserl kallar «livsverda». Sjølv om Carr går god for dette omgrepet, finn han soleis grunn til å presisera det og snevre det noko inn i høve til Husserl. Det er òg grunn til å merke seg at Carr ser ein rangorden mellom dei to laga implisitt i Husserls tekstar, der den beinveges røynsla gjennom persepsjonen er det opphavlege steget, medan språk og kultur fyrst kjem inn på det neste steget, som ein bindelekk til vitskapen.

3.1. Monadefelleskap

I *Cartesianische Meditationen* omtalar Husserl intensjonaliteten som ei transcendental røynsl av andre («alter ego»):⁴²

Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen Ego das *alter ego* bekundet und berührt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn „anderes Ego“ sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend, und in seiner Weise sogar als selbstda sich bewährt (Husserl 1987: 92-93).

Husserl talar her om ein type intensjonalitet som opnar for røynsla av andre subjekt og deira intensjonalitet, noko som igjen opnar for røynsla av objekt som er produkt av kulturen, som t.d. bøker, kunstverk, osv. (ibid.: 93-95). Intensjonaliteten konstituerer den eksistensielle meininga til ego, som igjen konstituerer alter ego som avspegling:

In dieser ausgezeichneten Intentionalität konstituiert sich der neue Seinssinn, der mein monadisches Ego in seiner Selbsteigenheit überschreitet, und es konstituiert sich ein Ego nicht als Ich-selbst, sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner „Monade“ spiegelndes. Aber das zweite Ego ist nicht schlechthin da und eigentlich selbstgegeben, sondern es ist als alter ego konstituiert [...] (ibid.: 96).

Husserl omtalar den transcendentale intersubjektiviteten som ein monadefelleskap («All der Monaden») i sluttordet til *Cartesianische Meditationen*, der han knyter monadefelleskapen i hop med skipinga av objektiviteten (Husserl 1987: 160).⁴³ Vi fær her ein skiftevis påverknad mellom intersubjektivitet og objektivitet, av di kvar monade i monadefelleskapen er ihopbunden med ein kropp – eit intensjonalt i-einannan. Ei slik monadologisk tolking av intersubjektiviteten føreset universalitet og ymsesidigheit – universalitet av di ho føreset eit

altomfattande medvit og ymsesidigheit av di ho føreset kommunikasjon mellom subjekta ved at dei røyner einannan både som realt og transcendentalt subjekt (Schwabe-Hansen 1985: 233-35).

Monadeomgrepet til Husserl er henta frå monadelæra til Gottfried Wilhelm Leibnitz, som oppfatta ein monade som eit subjekt utan samband med omverda. Her vik Husserls oppfatning tydeleg av frå Leibniz', av di Husserl hevdar kommunikasjon mellom monadar er mogleg:

Leibniz sagte, Monaden haben keine Fenster. Ich aber meine, jede Seelenmonade hat unendlich viele Fenster, nämlich jede verständnisvolle Wahrnehmung eines fremden Leibes ist solch ein Fenster (Husserl 1973a: 11-14).

Det som gjer slik kommunikasjon mogleg er *innlevinga* («Einfühlung»), som gjer det subjektive til objekt for røynsla (Schwabe-Hansen, op.cit.: 237).

Etter Husserl kan ein sjå den intensjonale konstitueringa av intersubjektiviteten som ein prosess i tri steg:

- 1) *Den andre* trer fram som *alter ego*.
- 2) Den *objektive verda*, som omfattar både *ego* og *alter* oppstår som eit grenselaust område av framande.
- 3) Ein *monadefelleskap* oppstår mellom dei *intensjonale subjekta*.

På det viset vert det skipa ein intersubjektiv eigenheitssfære («intersubjektive Eigenheitssphäre») som konstituerer den objektive verda på ein slik måte at ho fær det transcendentale «vi» som subjekt. Det føreset at det ligg føre ein harmoni mellom dei einskilte subjekta (monadane) (Husserl 1987: 109-10). Dette er igjen ein føresetnad for at eg skal kunne røyne den kroppen som høyrer til min eigenheitssfære som identisk med, men likevel åtskild frå, kroppen til den andre (ibid.: 124).

Den intensjonale innlevinga («Einfühlung») vert avdekt gjennom epoché. Det tyder at dei einskilte subjekta føreset einannan ymsesidig i «eit reint intensjonalt i-einannan» («ein reines intentionales Ineinander»)(ibid.). Det Husserl her beskriv er nettopp livsverda, som all vitskap umedvite er tufta på og difor må førast attende til.

3.2. Kroppsfenomenologisk kritikk av Husserls livsverdsomgrep

Etter Husserl er det medvitet om tida som konstituerer einskapen mellom medvitsaktene. Wilfried **Lippitz** kritiserer likevel Husserl for å gjera ei substansontologisk feilslutning når han berre tek omsyn til den tilbakelagde tida, av di ein ikkje kan sjå tida som noko avslutta, men som eit vedvarande vesenstrekk ved det transcendentale eg'et. Inspirert av

kroppsfenomenologien til Maurice Merleau-Ponty, definerer Lippitz, i motsetnad til Husserl, «livsverd» som «den dimensjonen ved ei kroppsleg praktisk åtferd frå menneska andsynes verda, som er intersubjektivt strukturert og der meningsstrukturen i verda og den menneskelege handlinga vert realisert gjennom praksis» (Lippitz 1978: 420-21).⁴⁴ Med det vert ikkje lenger medvitset sett på som eit a priori moglegskapsvilkår for livsverda. I staden fær vi eit samvirke mellom kropp og medvit som grunnlag for dei historiske og sosiale røynsleane i livsverda (ibid.: 421).⁴⁵

Lippitz gjer likevel merksam på at Husserl ikkje er blind for ein kroppsleg-materiell definisjon av livsverda, når han i *Krisis III* (§ 34d) definerer livsverda som «univers for prinsipiell skoding» («Universum Prinzipieller Anschaubarkeit») – i motsetnad til «den «objektivt-sanne» verda som prinsipielt uskodande «logisk» grunnkonstruksjon» («die «objektiv-wahre» Welt als prinzipiell unanschauliche «logische» Substruktion») (ibid.: 421, fn.15, Husserl 1954: 130).⁴⁶

3.3. Kultur og ålmenn struktur

I *Cartesianische Meditationen* hevdar Husserl at det ålmenne grunnlaget for intersubjektiviteten ikkje hindrar at det danar seg ulike intersubjektive fellesskap som eksisterer uavhengig av einannan, og som i sin tur gjev opphav til ulike kulturelle omverder – ulike livsverder:

Aber das schließt ja nicht aus, wie a priori so faktisch, daß die Menschen einer und derselben Welt in loser oder gar keiner kulturellen Gemeinschaft leben und danach verschiedene kulturelle Umwelten konstituieren, als konkrete Lebenswelten, in denen die relativ oder absolut gesonderten Gemeinschaften leidend und wirkend leben (Husserl 1987: 136).

Husserl peikar her på at intensjonalitet og innleving kan vera ein måte å skaffe seg røynsle med framande kulturar på:

Hier sind Ich und meine Kultur das Primordiale gegenüber jeder „fremden Kultur“. Diese ist mir und meinen Kulturgenossen nur zugänglich in einer Art Fremderfahrung, einer Art Einfühlung in die fremde Kulturmenschheit und ihre Kultur, und auch diese Einfühlung fordert ihre intentionalen Untersuchungen (Husserl, op.cit.: 137-38).

Sjølv om livsverdene er ulike, avhengige av den kulturkrinsen dei høyrer til, har dei ein ålmenn struktur, med tid, rom og kausalitet, som er a priori og sams for alle, uavhengig av kulturell tilhøyrslse, og som ikkje fell saman med dei omgrepa ein nyttar i den objektive vitskapen (Bernet, Kern & Marbach, op.cit.: 208). Det er dette Husserl (1982: 54) er inne på når han talar om livsverda som «horisont for all meningsfull induksjon» («Horizont aller sinnvollen Induktionen») og som «ei verd for alle kjende og ukjende røyndomar» («Welt aller

bekannten und unbekannten Realitäten») i *Krisis I*. Dette er grunnen til at Husserl kunne sjå livsverda som ein innfallsport til å studera den transcendentale reduksjonen metodologisk.

Kapittel 2:

Livsverdsomgrepet i kunnskapssosiologien

Eg skal i dette kapitlet taka føre meg livsverdsomgrepet slik det vert nytta og vidareutvikla i sosiologisk teori, nærmare bestemt i kunnskapssosiologien. Omgrepet «kunnskapssosiologi» vart fyrst lansert av Max Scheler, som hadde utgangspunkt i den historistiske skulen. Den historistiske skulen var kjenneteikna av den hermeneutiske metoden, som hadde utspring i Wilhelm Diltheys teksttolking.⁴⁷ For Scheler var kunnskapen skapt av samfunnet før den subjektive røynsla, som fær meining gjennom han (Berger & Luckmann 1983: 19-20). Dette omgrepet spelar på si side ei viktig rolle for seinare kunnskapssosiologar som Alfred Schütz og Thomas Luckmann. Schütz henta impulsane sine meir frå Heinrich Rickert enn frå Dilthey innanfor den historistiske skulen. Rickert såg studiet av institusjonar og kulturovringar som det fremste føremålet for åndsvitskapane («die Geisteswissenschaften»), som han av den grunn føretrekte å kalle «kulturvitskapar» («Kulturwissenschaften»), der studiet av *meining* spelar ei viktigare rolle enn indre psykologiske prosessar. I staden for å organisera kunnskapen som abstrakte og generelle lover, som i naturvitskapen, tok kulturvitskapen føre seg einskildtilfella. Det gjorde det naudsynleg at verde («Werte») vart studieobjekt for kulturvitskapen (Walsh 1967: xx).

Kunnskapssosiologien grip fatt i Husserls omgrep «kulturelle omverder» (ovanfor, kap. 1, pkt. 3.4) når dei talar om «pluraliseringa av sosiale livsverder». Soleis knyter Berger og Kellner (1974: 63-65) dette omgrepet til den sosiale differensieringa i det moderne samfunnet, i ser til skiljet mellom den offentlege og den private sfæren, som er framvakse av den teknologiske utviklinga og den aukande byråkratiseringa. Av di einskildmennesket treng relatera seg til båe dei to livsverdene – og truleg fleire andre innanfor kvar av dei – innan svært stutte tidsrom, skjer det ei stendig sterkare vandring att og fram mellom ulike livsverder i det moderne samfunnet. Men hjå kunnskapssosiologane tapar livsverdene den a priori, ålmenne strukturen dei har sams hjå Husserl. Dei kan difor ikkje lenger sjåast i samanheng med den transcendentale reduksjonen.

Eg skal i dette kapitlet fyrst taka føre meg livsverdsomgrepet slik det vert utvikla av Schütz. Dinest tek eg føre meg den plassen omgrepet har hjå Luckmann, før eg i neste kapittel ser nærare på korleis Habermas nyttar omgrepet i utviklinga av universalpragmatismen.

1. Livsverdsomgrepet hjå Schütz

Eg skal no sjå nærare på korleis Alfred Schütz⁴⁸ utviklar nye omgrep på bakgrunn av det livsverdsomgrepet som er utvikla av Husserl, slik at det vert betre eigna til bruk i sosiologien. Det fører òg til kritikk av Husserl når det gjeld bruk av omgrepet «transcendental intersubjektivitet». For Schütz (1962: 106) er den viktigaste funksjonen til den fenomenologiske reduksjonen at han reinskar og gjer synleg den intensjonale karakteren til tenkinga, ved at det intensjonale objektet skiftar frå ytre ting («things of the outer world as they exist and as they really are») til indre ovringar («phenomena as they appear to me»). Eg skal i det fylgjande fyrst gjeva ei stutt framstilling av kva Schütz legg i «fenomenologisk samfunnsforskning», og dinest drøfte nærare ein del omgrep som er viktige for å forstå Schütz' livsverdsomgrep.

1. 1. Fenomenologisk samfunnsforskning

Omgrep henta frå kvardagsspråket føreset ein sosialt akseptert kunnskap sentrert om eit «her» i verda, som legg grunnlaget for ymsesidig perspektivtaking. Den sosiale kunnskapsfordelinga avgjer strukturen til det typifiserande omgrepet, som til dømes anonymiteten til dei personlege rollene, standardiseringa av handlingsmønstra og motivstabilitet. Det føreset at ein gjev avkall på ei vitskapleg haldning, der ein set seg utanfor den sosiale samhandlinga og ser seg sjølv som ein utanforståande, nøytral observatør av handlingane til andre (Schütz 1962: 38-40). Det står òg i motsetnad til «rasjonell aktør»-modellen, som ser alle handlingar som resultat av rasjonell overtenking på kostnad av den røynelege aktøren i livsverda. «Rasjonell aktør»-modellen vert berre sedd som ein modell utvikla for serskilte metodologiske føremål i samfunnsvitskapen, som isolerte studiar av standardisert åtferd, identifisering av åtferdsavvik og komparative studiar (ibid.: 42, 45). Schütz summerer opp tilnærminga si til samfunnsforskninga i tri punkt:

- I) Den fremste oppgåva for samfunnsforskninga er å skaffe fram organisert kunnskap om den sosiale røyndomen, forstått som det mellommenneskelege samspelet i dagleglivet, formidla gjennom språkleg kommunikasjon.
- II) Naturalismen og empirismen tek den sosiale røyndomen for gjeven. Intersubjektivitet og språkleg kommunikasjon ligg der berre som ein uavklåra premiss.
- III) «Røynsle» forstått som «observasjon gjennom sansane» stengjer ute fleire dimensjonar av den sosiale røyndomen frå vidare gransking, som til dømes forskaren sjølv som granskingsobjekt, at den same åtferda kan forståast ulikt av observatøren og

aktøren, negative handlingar, dvs. at aktøren medvite lèt vera å handle slik at det kan observerast, oppfatningar som vert definerte som verkelege av aktøren, men som ikkje kan observerast, og sosiale ovringar som ikkje ytrar seg som eit andlet-til-andlet-tilhøve mellom observatør og aktør (ibid.: 53-55).

Livsverda er nettopp den «sosiale røyndomen» som Schütz omtalar under punkt I. Ho danar rammene om den menneskelege verksemda som ligg til grunn for den personlege og kulturelle røyndomen som det abstrakte naturomgrepet til naturvitskapane er tufta på, og soleis òg den sosiale røyndomen samfunnsvitskapane lyt granske (ibid.: 58). Men samstundes skjer det ei meningsomdanning av livsverda som ei fylgje av den idealiseringa og formaliseringa som naturvitskapen fører med seg. Det gjer det naudsynt med ei avklåring av det meningsgrunnlaget («Sinnfundament») naturvitskapen er tufta på. Etter Schütz kan det berre skje ved hjelp av dei rasjonelle metodane åndsvitskapane har utvikla gjennom den transcendentale fenomenologien (ibid.: 120).

Wilfried **Lippitz** (1978: 432, fn. 53) kritiserer Schütz for ikkje å problematisera skiljet mellom «livsverd» og «kvardagsliv»: Schütz nyttar det fyrste som eit reint strukturomgrep som ikkje kan tematiserast empirisk, og det siste som eit materielt og ontologisk omgrep som kan brukast både transcendentalt, som grunnlag for all menneskeleg åtferd, og empirisk, med eit sosialt og historisk innhald, som eit av fleire verkeområde utan universell gyldigheit. Lippitz etterlyser ein klårare og meir konsekvent bruk av desse omgrepa frå Schütz. Etter Lippitz er det berre «livsverd» som, i eigenskap av strukturomgrep for det sosiale og økonomiske romet, kan dana utgangspunkt for samfunnsvitskaplege omgrep (ibid.: 435).

1.2. Sosialisering

Sosialiseringa, som er tufta på kunnskapen i dagleglivet, har tri ulike aspekt:

- A) *Strukturelt* tyder sosialiseringa av kunnskap ei evne til å skifte perspektiv, dvs. å skjønne at den same tingen kan ha ulik mening for ulike personar, avhengig av bakgrunnen og måla deira. Det føreset igjen ei evne til å sjå ein ting frå ulike sider og samstundes taka for gjeve at ulike personar tolkar den same tingen likt ut frå det same relevanssystemet. På den måten vert private røynsler til ålmenn kunnskap gjennom typifisering.
- B) *Genetisk* tyder sosialiseringa at kunnskapen vert førd vidare gjennom kvardagsspråket i form av typifisering:⁴⁹ Ved å setja namn på tinga vi omgjev oss med, skaper vi dei omgrepa som gjer det mogleg å generalisera ut frå serskilte typar ut frå det relevanssystemet som gjeld innanfor den språkgruppa vi høyrer til.

C) *Sosial fordeling* av kunnskap varierer med innhaldet og grannsemda til den kunnskapen som vert formidla, noko som igjen heng saman med relevanssystemet (Schütz 1962: 11-15, 61).

Liksom Husserl ser Schütz det som oppgåva til samfunnsvitskapen å setja handlingane til subjektet inn i ein sosial samanheng. Subjektiv tolking er det ålmenne prinsippet for å forstå samfunnet. På den måten skil samfunnsvitskapen seg grunnleggjande frå objektivismen til naturvitskapen (ibid.: 34-35). Spørsmålet ein då lyt stille er om det i det heile er mogleg å handsame subjektiv meining som objektiv kunnskap. Schütz svarar på dette ved å syne til at det for det fyrste er mogleg å skilja ut delar av samfunnet med omsyn til typiske samhandlingsmønster for serskilde aktørtypar når det gjeld meiningsanalyse og for det andre at det er mogleg å utvikle metodar for å vinne objektiv kunnskap om subjektive meiningsstrukturar (ibid.: 35-36). Slike metodar må kunna identifisera subjektiv meining, objektiv validitet og samsvaret mellom daglegtale og vitskapleg språkbruk. Det føreset at det er logisk konsistens mellom dei omgrepa ein nyttar, at ein er open for tolking av det subjektive meiningsinnhaldet til ei handling og at ein nyttar adekvate omgrep, dvs. at omgrepa lèt seg tolke ut frå kvardagsspråket (ibid.: 43-44).

1.3. Transcendental subjektivitet

I *Collected Papers I* ligg Schütz' framstilling av livsverda tett opp til Husserls: Livsverda vert konstituert av den transcendentale subjektiviteten, som vert avdekt gjennom den fenomenologiske reduksjonen (epoché). Det tyder òg at verda ikkje berre ovrar seg som noko som er, men som ein levande straum av røymsler (Schütz 1962: 122-23). Dette føreset ein intersubjektiv fellesskap, som vert til ved at eit anna subjekt, eit «alter ego», vert konstituert gjennom *appresentasjon*, dvs. ein analogisk prosess, der ei røymsle syner til ei anna røymsle, som ikkje ovrar seg for medvitet: «Den andre» speglar seg i *min monade* som eit «alter ego» (ibid.: 215).⁵⁰ Dette føreset igjen intensjonalitet, som gjennom den fenomenologiske reduksjonen skiftar objekt frå ytre ting til indre ovringar, og på det viset går igjennom ei reinsking (ibid.: 106, 126).

Samstundes syner Schütz ein større hang enn Husserl til å leggja vekt på kulturen og tradisjonen når det gjeld å forklåre intersubjektiviteten i livsverda. I livsverda er empiriske figurar gjevne som ovringar i sansane. Den meiningsskapande verksemda gjer at dei kan lagrast som idealiserte objekt i form av geometriske figurar. Det gjer at dei stendig kan skapast opp att i minnet. Berre på det viset kan tradisjonen, og med det livsverda, haldast ved lag (ibid.: 128-29). Livsverda er kultur, forstått som meiningssamanheng

(«Sinnzusammenhang»), som vert til gjennom handling i livsverda og som historisitet («historicity»), som vi møter i tradisjonen i form av lagra verksemd (ibid.: 133).

I *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* forlèt Schütz heilt den transcendentalfilosofiske innstillinga, med vekt på den transcendentale reduksjonen hjå subjektet, når han går over til å tala om intersubjektiviteten i den sosiale verda – det han kallar «monden sosialitet» («mundanen Sozialität»)⁵¹:

Die Absicht dieses Buches, die Sinnphänomene in der *mundanen* Sozialität zu analysieren, macht eine darüber hinausgehende Gewinnung transzendentaler Erfahrung und somit ein weiteres Verbleiben in der transzendental-phänomenologischen Reduktion nicht erforderlich. In der mundanen Sozialität haben wir es ja nicht mehr mit Konstitutionsphänomenen in der phänomenologisch reduzierten Sphäre, sondern nur mehr mit den diesen entsprechenden Korrelaten in der natürlichen Einstellung zu tun» (Schütz 1960: 42).

I *Collected Papers III* fjernar Schütz skiljet mellom livsverd og naturleg haldning («natural attitude») når han skriv:

[...] the purpose of this work, which is to analyze the phenomenon of meaning in ordinary (*mundanen*) social life, does not require the achievement of a transcendental knowledge that goes beyond that sphere [...] In ordinary life we are no longer concerned with the constituting phenomena as these are studied within the sphere of the phenomenological reduction. We are concerned only with the phenomena corresponding to them within the natural attitude (Schütz 1966: 44).

Med det fell den fenomenologiske reduksjonen bort som ein føresetnad for intersubjektiviteten i livsverda: «Kvardagslivet» («the world of everyday life») står med det att som det einaste grunnlaget ein vitskap om livsverda kan tuftast på: Livsverda vert einstyndande med den mondene måten å vera på i kvardagen. Med det fell den fenomenologiske reduksjonen bort som ein føresetnad for intersubjektiviteten i livsverda.

1.4. Intersubjektivitet

Som nemnt ovanfor (kap. 1, pkt. 3), skil Husserl mellom den personalistiske og den naturalistiske haldninga. I den *personalistiske* haldninga skjer det ei stendig omdaning av omverda gjennom meiningsattribueringa til ego. Den sams omverda og hopehavet mellom personar fører til ei ymsesidig semje, som igjen fører til eit ymsesidig tilhøve på meiningsplanet og til ei kommunikativ omverd med einskap i tilhøvet til den sams omverda. I den *naturalistiske* haldninga er naturen gjeven som ei indirekte lokalisert mental verksemd og ei direkte lokalisert kroppsleg verksemd, som vert overført frå eigen kropp til kroppen åt den andre. Dette gjev opphav til ein empatisk prosess, som konstituerer ein intersubjektiv objektivitet av levande einingar («physio-psychological unities») og livlause ting («inanimate things») (Schütz 1966: 69-71; Husserl 1952a: 180-85).

Schütz har tri innvendingar mot denne forklåringa på intersubjektivitet: For det fyrste gjev ho ikkje noka forklåring på samanhengen mellom den empatiske overføringa frå den eigne til den andre kroppen og sjelelivet til den andre på den eine sida og samsvaret mellom ulike delar av den fysiske verda og den sams omverda på hi. For det andre føreset kommunikasjon alt ei ymsesidig forståing, som igjen føreset ein kunnskapsfellesskap og ei sams omverd. Det gjer at kommunikasjon ikkje kan vera ein gyldig forklåringsvariabel for sosiale relasjonar. For det tredje er det ein uavklåra samheng mellom kommunikasjon, hopehavet mellom menneske og eit altomfattande samfunn utan subjekt (Schütz, *ibid.*: 71-73).

I *Cartesianische Meditationen* (§§56, 58) skil Husserl mellom 3 nivå av transcendental intersubjektivitet:

- 1) *Personleg* fellesskap er sameksistensen mellom ego og alter ego, som fører til ei sams tids-og naturrøynsle.
- 2) *Sosialt* fellesskap har sitt opphav i dei samhandlingane mellom ego og alter ego som svarar til dei mentale objektivitetane («geistige Objektivitäten»).
- 3) *Kulturelt* fellesskap føreset noko som alt er konstituert på ulike nivå og er sjølv konstituert i høve til ein «nullmedlem» («Nullglied») når det gjeld person (Husserl 1987: 131-39; Schütz, *ibid.*: 73-74).

Etter Schütz er det fleire problem tilknytte Husserls måte å forstå transcendental intersubjektivitet på:

- a) Overgangen frå monadar til transcendental intersubjektivitet er problematisk, av di kvart transcendentalt ego har konstituert si eiga verd, som òg omfattar andre subjekt. Det er umogleg å skipe kommunikasjon mellom subjekt i den transcendentale sfæren, av di all kommunikasjon lyt gå føre seg i den naturlege verda, og difor alt føreset intersubjektivitet.
- b) Samanhengen mellom intensjonal intersubjektivitet og det ymsesidige tilhøvet mellom dei einskilte subjekta er uavklåra. Det vert difor vanskeleg å forstå korleis ego både kan vera intersubjektivt og transcendentalt på same tid.
- c) Det er vanskeleg å forstå korleis ein ikkje-deltakande transcendental tilskodar kan kommunisere med andre.
- d) Analogien mellom individ og samfunn lèt seg ikkje forsvara, av di føresetnaden om kroppsleg nærvere ikkje gjeld for samfunnet, der nærleik til den andre kan opplevast over store avstandar, både i tid og rom. Husserls intensjonalt betinga «empathiorisont» er noko anna enn konstitueringa av transcendental subjektivitet (*ibid.*: 73-81).

Schütz' kritikk av Husserl kan summerast opp med at Husserl lèt intersubjektiviteten ha utspring i det transcendentale ego i staden for livsverda. Likevel lèt Schütz vel over at Husserl tuftar meiningsgrunnlaget for livsverda i den transcendentale fenomenologien, der den naturlege, og ikkje den idealiserande, haldninga ligg til grunn for den fenomenologiske reduksjonen. Men han kritiserer Husserl for å freiste sleppe unna solipsismen ved å føre inn ein epoché nummer to, der alt anna enn ego, dvs. ikkje berre objektet, men òg andre subjekt, vert sett i parentes (ibid.: 57, 82-83, 90). Schütz kritiserer Husserl for å gjera seg skuldig i ei ikkje tematisert meiningsforskyving av omgrepet «konstituering», frå å tyde ei forklåring av meiningsstrukturen åt medvitte til å tyde ei grunnlegging av strukturen åt eksistensen. På det viset fær vi ei ontologisering av livsverda ut frå subjektet, noko Schütz hevdar ligg utanfor verkeområdet til fenomenologien. Han hevdar dette igjen gjer det vanskeleg for Husserl å forklåre korleis transcendental intersubjektivitet vert konstituert (ibid.: 83, 87).

I staden for å gå ut frå den transcendentale fenomenologien, tek Schütz utgangspunkt i ein reint psykologisk intersubjektivitet som grunnlag for teorien om ei forståing av det framande («Fremdverstehen») i ei sosial verd («Sozialwelt») prega av den «naturlege haldninga» («in naiv natürlicher Weltanschauung»), slik vi finn ho i kvardagslivet åt levande menneske («im täglichen Leben unter Menschen lebend») (Schütz 1960: 106). På det viset har han lansert omgrepet «kvardagsliv», som i ettertid har spela ei viktig rolle i sosialfenomenologien. Kvardagslivet er prega av kryssande perspektiv med ymsesidig setjing og tolking av meaning, men med ulike gradar av anonymitet:

Der Aufbau der Sozialwelt ist ein sinnhafter einmal für die in der Sozialwelt Lebenden, dann aber auch für die Sozialwissenschaften, welche die ihnen vorgegebene Sozialwelt deuten. In der Welt lebend, leben wir mit Anderen für Andere, an denen wir unser tägliches Tun orientieren. Indem wir sie als die Anderen, als Mit- oder Nebenmenschen, Vorfahren oder Nachfahren erleben, mit ihnen verbunden zu gemeinsamem Wirken und Werken, sie zu Stellungnahmen veranlassend und durch sie zu Stellungnahmen veranlaßt, *verstehen* wir das Verhalten dieser Anderen und setzen voraus, daß sie das unsere verstehen. In dieser Sinnsetzungs- und Sinndeutungsakten baut sich für uns in Graden verschiedener Anonymität, in größerer oder geringerer Erlebnissnähe, in mannigfachen, einander durchkreuzenden Auffassungsperspektiven das Sinngefüge der sozialen Welt auf, welche sowohl unsere Welt [...] als auch die der Anderen ist (ibid.: 6-7).

I det han tek utgangspunkt i Max Webers omgrep «sosial handling», definert som «ei handling som etter meininga til den eller dei handlande relaterer seg til åtferda til *andre* og fær retninga si ut frå det» (Weber, hjå Schütz 1960: 161),⁵² deler Schütz inn den sosiale verda ut frå gradar av intimitet i høve til eg'et, dvs. i kva mon eg tek framande medvitsopplevingar inn i blikket til den eigne intensjonaliteten. Dette vert i størst mon oppfylt i *omverda* («Umwelt»), som er dei personane og handlingane medvitte er retta mot i no'et gjennom fellesskap i tid og rom, men som berre er ein liten del av den røynde verda.⁵³ *Medverda* («Mitwelt») har anten tidlegare høyrte til omverda, og kan kallast attende i røynsla, eller ho

kan verte gjenstand for mogleg røynsle. Sjølv om ho soleis lever med meg i tida, kan eg ikkje oppleve ho. *Forverda* («Vorwelt») er den verda som eksisterte føre meg og som eg difor berre kan ha eit passivt, skodande tilhøve til. *Etterverda* («Folgewelt») er den verda som kjem etter meg, og som eg difor berre kan slutte meg til ut frå typiske trekk ved forverda og medverda (Schütz 1960: 159-61).

Rüdiger **Welter** (1986: 163-64) peikar på skilnaden mellom omgrepet «Sozialwelt» hjå den tidlege Schütz (i *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*) og Husserls omgrep «Lebenswelt»: Medan Husserl ser «livsverda» som språkleg og historisk konstituert, kan «den sosiale verda» til Schütz mest sjåast som synonymt med «samfunn» eller «kvardagsliv», der språket ikkje vert sett på som ei livsform, men heller som eit teiknsystem som kan lærast. Schütz (op.cit.: 115-16) tek likevel utgangspunkt i Husserl når det gjeld å forklåre det sosiale livet som ei generalisert røynsle av den andre ut frå den eigne opplevinga av den andre. På dette grunnlaget lanserer han «generaltesen om alter ego», nemleg «at kvar røynsle av ei framand sjel er tufta på røynsla av mine eigne opplevingar». ⁵⁴

Det grunnleggjande avviket frå Husserls livsverdsontologi er likevel at medan Husserl er oppteken av den førvitskaplege konstitueringa av gjenstandar, den objektive kulturen i den konkrete omverda og den ålmenne meningsstrukturen til omverda, er Schütz' prosjekt metasosiologisk, nemleg å finne dei subjektive og objektive moglegskapsvilkåra for sosial handling. Ved å gå ut frå sjølvforståinga til eg'et, tek Schütz sikte på å leggja opne grunnstrukturane til meningsdaninga i den sosiale samhandlinga. Medan Husserl tek utgangspunkt i naturen når han skal forklåre konstitueringa av medvitet, tek Schütz utgangspunkt i samfunnet. Schütz hevdar det ikkje er mogleg å sameine dei to ontologiane (Welter, op.cit.: 164-65). ⁵⁵

Dan **Zahavi** (1996: 236) kritiserer Schütz for å gjeva Husserl skulda for ei kantiansk forståing av den transcendentale subjektiviteten, når det kan dokumenterast at Husserl sjølv eksplisitt tek fråstand frå ei slik forståing (ovanfor, kap.12, pkt. 3.2). Schütz nyttar i sin tur kritikken sin av Husserl til å fremja eit alternativt mondent og empirisk intersubjektivitetsomgrep:

[...] it is in no way established whether the existence of others is a problem of the transcendental sphere at all, i.e., whether the problem of intersubjectivity does exist between transcendental egos [...]; or whether intersubjectivity and therefore sociality does not rather belong to the mundane sphere of our life-world (Schütz 1962: 167).

Zahavi hevdar den mondene intersubjektiviteten ikkje treng vera det einaste alternativet til ein subjektivistisk modell, men kjem ikkje her sjølv med noko konkret framlegg.

I *Strukturen der Lebenswelt*⁵⁶ legg Schütz heilt til sides den transcendentalfenomenologiske arven frå Husserl og gjev ei reint monden beskriving av livsverda. Livsverda vert forstått synonymt med kvardagslivet, som ho vert ihopkopla med under nemninga «kvardagslivsverda» («alltäglicher Lebenswelt»), definert som «det området av røyndomen som den vakne og normale vaksne i innstillinga til den sunde menneskeforstanden som vert endeframt gjeve». «Endeframt gjeve» vert presisert som «alt vi opplever som tvillaust, kvart sakstilhøve som inntil vidare er uproblematisk» (Schütz & Luckmann 1979: 25).⁵⁷ Welter (op.cit.: 168) dreg fem konklusjonar av det livsverdsomgrepet Schütz her fører inn: For det fyrste vert livsverda tilknytt kvardagen. For det andre er «kvardagen» ingen altomfattande heilskap, men eit område av røyndomen mellom fleire andre. For det tridje er dette området korkje ope for kvar mellombels serinteresse eller for drøymarar. For det fjerde svarar innhaldet i dette området tvillaust til det folkevitet («common sense») held for verkeleg. For det femte verkar det naturleg innstilte mennesket ikkje berre innanfor rammene av kvardagslivsverda, men kan òg verke inn på ho og endre ho.

Welter kritiserer Schütz for å operera med eit uklårt livsverdsomgrep og hevdar dette for det fyrste skuldast at han ikkje avgrensar omgrepet klårt nok frå andre område av røyndomen og for det andre at dei omgrepa han ofte nyttar i staden for «livsverda» (t.d. «kvardagsverda», «omverda», «kulturverda», osb.) ikkje heilt dekkjer einannan (ibid.: 170). Welter meiner å kunne finne i alt fem ulike tydingar av «livsverd» i *Strukturen der Lebenswelt*:

- A) Eit subjektsentrert omgrep, der livsverda konstituerer seg som ein heilskap «innanfrå»: Sjølv om Schütz heile tida held fast på ei intersubjektiv tolking av livsverda, syter generaltesen for at intersubjektiviteten er forankra i subjektet (ibid.: 169-70).⁵⁸
- B) Eit objektretta omgrep, som tek utgangspunkt i Husserls «omverd» («Umwelt»), der *kulturen* er den objektive, meningsfulle og språkleg artikulerte heilskapen som all subjektiv røynsle er tufta på: Individet vert til gjennom struktureringa av mening i eit ymsesidig samspel andlet til andlet, eit «vi-tilhøve», ut frå eit sams kunnskapsforråd. Typifiseringa (nedanfor, pkt. 1.7) syter for avgrensinga av relevante kulturområde (ibid.: 169, 171-73).⁵⁹
- C) «Kvardag», som ein kan sjå som eit delområde av kulturen, der relevansen til kunnskapsforrådet vert styrd av praktiske interesser og innhaldet i røyndomen avgjort av den pragmatiske «stilen for oppleving og sannkjenning» («Erlebnis- und Erkenntnisstil») i kvardagen. Kvardagen kan ein sjå både som ein objektiv kulturfellesskap og som ei subjektiv oppleving (ibid.: 169, 174-75).

- D) Rammevilkår for røynsla i kvardagen, og typifiseringa av relevansstrukturane, i form av tid, rom og sosiale relasjonar. I *Strukturen der Lebenswelt* går Schütz over frå å tala om ei sosialt ordna subjektiv røynsle til å tala om ein ontologisk verdsstruktur.⁶⁰ Han nærmar seg med det Husserls livsverdsomgrep (ibid.: 169, 176).
- E) Eit samleomgrep for ei rad metafysiske konstantar, i fyrste rekkje intersubjektivitet, historisitet og endelegheit, som i sin tur strukturerer relevanssystema ved å setja opp dei ontologiske rammevilkåra for eksistens («Dasein») og kunnskapsoppbygging (ibid.: 170, 176).⁶¹

Schütz (1971b: 116) kritiserer Husserl for å sjå bort frå livsverda som ein a priori kroppsleg føresetnad og ontologisk grunnkategori for å vera i verda («die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt») og for den grunnleggjande røynsla av eit vi-tilhøve («die Urerfahrung der Wirbeziehung») til andre. Ei slik røynsle er ein føresetnad for sjølvrefleksjon, for å kunna gjennomføre den transcendentale reduksjonen og for å kunna skipa ei kommunikativ omverd.⁶² Lippitz (1978: 424-25) kritiserer her Schütz for å sjå bort frå at den fenomenologiske tenkinga ikkje har fritt råderom over objektet, men tvert om er fanga av det. Det gjer at Schütz framleis grunnjev livsverdsontologien ut frå subjektet, sjølv om han legg attom seg Husserls konstitusjonsanalytiske filosofi. Det transcendentale subjektet har med det framleis førerang i høve til livsverda.⁶³

Timothy Costelloe (1996: 252-53, 55) kritiserer Schütz for å halde fast på Husserls apodiktiske subjekt, samstundes som han reknar den a priori intersubjektiviteten i livsverda som den mest sentrale kategorien: Schütz vrakar den transcendentale fenomenologien av di denne ikkje på fullnøyande vis fær med seg det intersubjektive aspektet. Men han kjem her opp i eit dilemma av di han heile tida er oppteken av den individuelle røynsla. Intersubjektivitetsomgrepet til Schütz blir tvitydig, av di det på den eine sida føreset eit intensjonalt subjekt, der det ymsesidige tilhøvet vert opplevd av individet, og på hi tek intersubjektiviteten for gjeven. Schütz hamnar i ei sjølvmotseiing av di han hevdar den intersubjektive verda er samansett av avgrensa subjekt («monadar») som utgangspunkt for konstitueringa av andre menneske.

Hjå Schütz står intersubjektiviteten fram som eit eige granskingsobjekt, og skiljet mellom livsverda og «den naturlege haldninga», som er modusen til den naive livsforma, forsvinn. Med det forsvinn òg skiljet mellom det mondene og det utanommondene, og ein kan ikkje lenger, som Husserl, setja den mondene kvardagen i parentes, og på det viset avgrense den metodologiske solipsismen⁶⁴ til det utanommondene subjektet. Schütz freistar sleppe

unna Husserls solipsisme ved hjelp av intersubjektivitetsomgrepet, men endar i staden med å føre han inn att i kvardagslivet (ibid.: 256). Han tuftar metoden på Husserls skilje mellom handling («action») som ein konstitueringsprosess gjennom ymsesidig interaksjon i vi-relasjonen («actio») og handling som ferdig konstituert og tilgjengeleg for observasjon («actum»), men formaliserer dei forståingsretta prosessane i kvardagen og legg på det viset grunnlaget for ein metode som freistar forstå subjektive meningssamanhengar ved hjelp av objektive, der verda framstår som ferdig konstituert.⁶⁵ Ved slik å operasjonalisera livsverda og beskrive interaksjonen i kvardagen gjennom eit vitskapleg språk, ser Schütz bort frå at kunnskapen til samtalepartnaren i livsverda er vesensulik kunnskapen til samfunnsvitaren, som lyt basera seg på indirekte interaksjon. Schütz kritiserer Husserls transcendentalfilosofi for å sjå bort frå den empiriske verda, og nyttar dei scientistiske omgrepa Husserl kritiserer til å beskrive interaksjonen i kvardagen, samstundes som han i teorien skil mellom naturvitskapleg og samfunnsvitskapleg metode: I samfunnsvitskapen nyttar forskaren abstraksjonar av røynslar frå livsverda som vitskaplege forklåringar ved å anonymisera og standardisera den åtferda han observerer i kvardagen. Han fører med det inn omgrep av andre grad – omgrep som kjem i staden for dei som vert nytta i kvardagen og som skal dana grunnlaget for ein meir noggrann, vitskapleg språkbruk. Han rekonstruerer livsverda ved å setja opp modellar der aktørane vert tillagde medvit ut frå ålmenne normer for handlingsrasjonalitet, men utan empirisk referanse til livsverda sjølv (ibid.: 258-62).

David **Rubinstein** (1977: 220, 228, 230) kritiserer Schütz for å stå for ein fenomenologisk mentalisme, der den indre mentale tilstanden styrer handlinga gjennom intensjonar, og hevdar det er den kulturelle konteksten for handlinga som avgjer intensjonen og legg grunnlaget for meningsdanninga.⁶⁶ Han hevdar likevel at Schütz går bort frå den fenomenologiske mentalismen når han set opp eit sosiologisk forskingsprogram, der målet er å «nå fram til organisert kunnskap om den sosiale røyndomen» (Schütz 1962: 236, hjå Rubinstein, ibid.: 230), og ser i dette ei sannkjenning av at all åtferd må studerast i ljøs av den sosiale konteksten ho er ein del av.

Schütz (1962: 43-44) nyttar tri metodologiske grep for å finne ein modell for vitskapleg generalisering og meningsanalyse ut frå kvardagsforståinga i livsverda. Det fyrste er *logisk konsistens*, som skal syte for klårleik i bruken av omgrep for å kunne sikre objektiv validitet. Det andre er *subjektiv tolking* av typisk tankeinnhald, som skal gjeva grunnlag for identifisering av meningsinnhaldet i ei handling. Det tredje er *adekvans*, som skal sikre at dei vitskaplege omgrepa samsvarar med dei omgrepa som vert nytta i kvardagen, slik at dei vert forståelege for alle.⁶⁷ Adekvansomgrepet vart fyrst nytta av Max Weber. Men medan Weber

skilde mellom kausal adekvans, forstått som ein sannsynlegheitsrelasjon, og meiningsadekvans, reknar Schütz' den kausale adekvansen som eit sertilfelle av meiningsadekvansen, og nyttar omgrepet «adekvans» berre om den siste. Thomas **Eberle** (2010: 128-29) kritiserer denne bruken av adekvansomgrepet, av di det gjer at ein vrakar kausalitetsomgrepet, til føremon for eit omgrep om intensjonalitet tufta på rasjonelle val («in-order-to-motives»). Med det vrakar han òg kravet om empirisk verifikasjon.

Adekvanskriteriet er oppfylt so snart den handlinga som svarar til eit vitskapleg omgrep kan forståast ut frå kvardagstenkinga («common-sense thinking»), uavhengig av om ho kan ettervisast empirisk. For å bøte på denne veikskapen gjer Eberle framlegg om ei strengare tolking av adekvansomgrepet, som gjer det mogleg å nytte det i kvalitativ samfunnsforskning: *I tillegg til at dei tek utgangspunkt i kvardagstenkinga, lyt dei vitskaplege omgrepa kunne forklåre handlinga både ut frå perspektivet til den handlande og det empiriske innhaldet i handlinga.* Han finn òg døme på ei slik presisering i Schütz' eigne skrifter (ibid.: 131,133). Eberle sluttar seg til Schütz når han syner attende Husserls transcendentalfenomenologi og tek med «den naturlege haldninga» i analysen av livsverda, men han kritiserer han for ikkje å gjeva gode nok kriterium for å kunne skilja mellom ulike typar data – noko den empiriske samfunnsforskninga avheng av. Schütz' livsverdsanalyse gjev oss soleis meir ei klårgjering av kompleksiteten i meiningsdanninga enn ein metode for adekvat samfunnsforskning (ibid.: 136-37).

1.5. Den naturlege haldninga

Schütz brukar omgrepet «naturleg haldning» om lag synonymt med «livsverd», og beskriv ho med omgrep henta frå dagleglivet tufta på kunnskap som vert sosialt godteken og sentrert om eit «her» med kryssande perspektiv. Dette står i motsetnad til ei vitskapleg haldning, der ego til vitskapsmannen kjem i staden for det intersubjektive «her» (Schütz 1962: 38-40). Den naturlege haldninga føreset at vi har ei tru på konstans i strukturen til verda, gyldigheita til røynsla, og vår eiga evne til å handle både andsynes og innanfor verda. Individet sin plass i livsverda vert avgjord av to hovudkomponentar: Den *ontologiske* vert avgjord utanfrå, utan at individet sjølv kan ha nokon innverknad på situasjonen. Den *biografiske* vert avgjord spontant av individet, men innanfor rammene av ontologien. Kvart individ har ein overordna livsplan som i sin tur avgjer einskildplanar og serskilte interesser, og med det òg det utvalet individet gjer av element frå den ontologiske og biografiske situasjonskomponenten som er relevante ut frå eigne motiv.

Klårleiken til den motivasjonelle relevansen avheng av strukturen til det aktuelle kunnskapslageret, dvs. avlægringa av røynsler frå tidlegare situasjonsdefinisjonar frå ein sjølv, sine nærmaste, sine samtidige og sine forgjengarar. Dersom det ikkje er samsvar mellom den motivasjonelle relevansen og det aktuelle kunnskapslageret, er det naudsynt å rette merksemda mot ny kunnskap ein treng gjera seg nærmare kjend med. På det viset kan ein tala om ein *tematisk relevans*, som skil seg frå den motivasjonelle relevansen ved at han ikkje kan takast for gjeven, men stendig vert tema for vidare utprøving. Schütz sluttar seg til Husserls skilje mellom opne og problemfylte moglegheiter. Når det tematisk relevante vert problematisert, kan det sjåast både i eit ontologisk og eit biografisk perspektiv. I det fyrste tilfellet vert det teki for gjeve, i det andre vert det ei problematisk moglegheit der ein lyt velja mellom ulike alternativ. Den motivasjonelle relevansen avgjer kva for alternativ ein skal velja, og med det òg den tematiske relevansen. Den tematiske relevansen avgjer typifiseringa av objekt og hendingar, og med det òg kunnskapslageret, i livsverda. Schütz kritiserer likevel Husserl for ikkje å ha gjort klårt korleis relevansstrukturane avgjer korleis vi typifiserer livsverda (Schütz 1966: 122-27).

For å tematisera samanhengen mellom kunnskapslageret og det typiske ved temaet, innfører Schütz ein tredje type relevans som han kallar *tolkingsrelevans*. Han kan definerast som den forkunnskapen som vert verifisert gjennom tolking, og som saman med det typifiserte kunnskapslageret avgjer ontologiseringa av tematisk relevante problem. Det er soleis ein samheng mellom tolkingsrelevans og tematisk relevans, som båe vert bestemte av den motivasjonelle relevansen. Med det legg Schütz grunnlaget for ein handlings-og avgjerdsteori for livsverda, der avgjerda avheng både av motivasjonell relevans, tematisk relevans og tolkingsrelevans (ibid.: 128-31).

Timothy **Costelloe** (1996: 250-52) kritiserer Schütz for ikkje å skilja mellom den naturlege haldninga og livsverda, og forklårar dette med at han ser bort frå den fenomenologiske reduksjonen: Hjø Husserl klårgjer den fenomenologiske reduksjonen at medvitsstrukturane i livsverda ligg til grunn for den naturlege haldninga. Dei kan soleis ikkje gå i eitt med den naturlege haldninga.⁶⁸ Når Schütz omtalar livsverda som «den delen av røyndomen der mennesket heile tida tek del på måtar som på same tid er uomgjengelege og strukturerte»,⁶⁹ omtalar han ho om lag på same vis som Husserl beskriv «den naturlege haldninga». Livsverda vert med det einstydande med den mondene veremåten i kvardagen, der den fenomenologiske reduksjonen ikkje lenger er relevant.

1.7. Typifisering

Liksom Husserl tek Schütz utgangspunkt i skilnaden mellom daglegdags («common-sense») og vitskapleg («scientific») tolking av ei handling. I motsetnad til naturvitskapen, må samfunnsvitskapen heile tida relatere seg til dei omgrepa som vert skapte av folk flest i kvardagen, av di det er dei som ligg til grunn for dei omgrepa som vert brukte i samfunnsvitskapen. Den menneskelege verksemda i kvardagslivet skaper den meningsstrukturen som ligg til grunn for kulturhistoria, slik vi møter ho i skikkar og tradisjonar, og som danar utgangspunktet for sosialiseringa av all kunnskap (Schütz 1962: 7, 10-11):

For the purpose of further analysis of the specific nature of the thought objects of social sciences we have to characterize some of the common-sense constructs used by men in everyday life (ibid.: 7).

Schütz syner til Husserls omtale av dei ålmenne reseptivitetsstrukturane når han forklårar denne sosialiseringa gjennom omgrepet «typifisering»:⁷⁰ Typifisering av eit objekt skjer når vi overfører noko vi oppfattar som sereige ved objektet til eit anna objekt, som vi då oppfattar som eit objekt av same *type*. Typifiseringa er soleis òg ei generalisering. I dagleglivet skjer det stendig typifisering ut frå det føremålet som ligg til grunn for handlinga («purpose at hand») og frå det systemet av element som er relevante («system of relevances») for dette føremålet (ibid.: 8-10) (jfr. pkt. 1.5 ovanfor).

Typifiseringa tyder at vi gjev andre ei sosial rolle, noko som samstundes tyder at vi sjølve går inn i ei rolle andsynes dei. Med det vert tilhøvet anonymisert, og dei andre vert i stigande grad oppfatta som objekt. Berre intersubjektiviteten i vi-relasjonen kan gjeva oss tilgang til andre som unike individ. Paradokset ligg i at sjølv om den reine vi-relasjonen i seg sjølv ikkje er rasjonell, so er han ein føresetnad for rasjonell samhandling (ibid.:18-19, 32). Både i vi-relasjonen og i meir anonyme De-relasjonar tred den andre fram berre med ein del av personlegdomen sin, med eit «partiell sjølv», i interaksjonen. I vi-relasjonen vert likevel den andre oppfatta som ein sereigen personlegdom, medan han i De-relasjonen vert fastlæst til ein typedefinisjon som kan bytast ut (Nilsén 2000: 58).

Schütz står i skuld til Webers idealtipeomgrep⁷¹ når det gjeld utviklinga av omgrepet «typifisering». Schütz brukar omgrepet til å skilja mellom ulike slag relasjonar vi skipar i høve til andre menneske: Vi konstruerer idealtypar av andre menneske ut frå deira karaktereigenskapar eller samfunnsfunksjon (t. d. yrke) (Schütz 1960: 223). Dei relasjonane som oppstår på dette grunnlaget ber preg av anonymitet: Vi fær ein «De-relasjon» («Ihrbeziehung»), tufta på ei «De-innstilling» («Ihreinstellung»), der menneska lever i ei sams verd («Mitwelt»), utan å dela ei sams omverd («Umwelt»). Den kunnskapen dei har om

einannan vert på det viset deskriptiv og formidla: Menneska tolkar einannan ut frå skjema styrde av idealtypene (ibid.: 230). Motsett fær vi ein «vi-relasjon» («Wirbeziehung») ut frå ei «du-innstilling» («Einstellung»), der vi møter einannan andlet til andlet. Menneska fær då beinveges tilgjenge til motiva og eigenarten til einannan (ibid.: 203). På det viset skjer det ei avtypifisering av relasjonen. Idealtypar vert soleis skipa når ein fører over ein subjektiv meiningskontekst som grunnlag for handlingsmotiv, til ein objektiv. Det er det som skjer når ein forskar nærmar seg samfunnet som eit objekt som skal beskrivast. Vi fær då ein objektiv meiningskontekst av vitenskapleg kunnskap tufta på klåre domar om verda ut frå eit tolkingsskjema med grunnlag i formell logikk (ibid.: 254-55).

Åke Nilsén (2000: 144) peikar på at Schütz òg står i skuld til Weber når det gjeld oppfatninga av «det sosiale» som eit universelt og ahistorisk omgrep – universelt av di det omfattar alle slag menneskeleg interaksjon, ahistorisk av di det gjeld for alle historiske epokar. «Det sosiale» vert einstyndande med den subjektive meininga ei handling har i høve til åtferda til andre. Med det kjem det kognitive meiningsomgrepet til subjektet til å stå sentralt i utviklinga av metoden: Idealtypemodellen er ein logisk konsekvens av Webers metodiske individualisme, som òg spelar ei viktig rolle for typifiseringsomgrepet til Schütz.

Med typifiseringsmodellen fører Schütz Webers idealtipeomgrep over frå å vera eit omgrep utvikla for serskild bruk innanfor samfunnsvitenskapleg metode til å verte eit omgrep som syner til eit vesenskjenneiteikn ved den mellommenneskelege interaksjonen i livsverda. (ibid.: 151). Nilsén ser det som ein veikskap ved Schütz' gransking at ho knyter seg for tett opp til Webers metodiske individualisme,⁷² av di det fører til ei overdrivi vektlegging av individuell meiningsdanning på eit kognitivt nivå, noko som kan gjera analysen av sosiale relasjonar vanskeleg. Typifiseringsmodellen gjer det likevel mogleg å studera kvardagslivet på eit framifrå vis: Handlingane i kvardagen skjer etter rutinar. Rutinane vert skipa etter kvart som dei venta føresetnadene og resultata vert oppfylte. I «den naturlege innstillinga» vert ikkje desse føresetnadene problematiserte. Det skjer fyrst når rutinane bryt i hop. Schütz legg her grunnlaget for ein eigen sosiologisk disiplin, kvardagslivsgranskinga, som tek utgangspunkt i Husserls omgrep «den levde røynsla»: Røynslene vert påverka av tidlegare røynsler utan at dette vert åtgått. I den naturlege innstillinga vert meiningskonteksten teken for gjeven, og omverda typifisert etter karaktereigenskapar eller samfunnsfunksjonar ut frå noverande og tidlegare røynsler. Interessene til individa avgjer korleis typifiseringa skjer (ibid.: 83).

Analysen av «den naturlege innstillinga» fær likevel Schütz til å taka eit oppgjær med Weber, som han kritiserer for å overføre eit vitskapleg rasjonalitetsideal på handlingane i kvardagen:

What I wish to emphasize is only that the ideal of rationality is not and cannot be a peculiar feature of everyday thought, nor can it, therefore, be a methodological principle of the interpretation of human acts in daily life (Schütz 1971b: 79).

I staden for å analysera kvardagshandlingane ut frå ideala til forskaren, ynskjer Schütz å sjå dei ut frå perspektivet til den sosiale aktøren. Schütz godtek ikkje Webers skilje mellom rasjonelle og kjensleborne handlingar. For Schütz er alle handlingar rasjonelle i den mon dei er tufta på røynsler og siktar mot eit mål. Ei rasjonell handling krev ikkje den same graden av medvit hjå Schütz som hjå Weber. Handlinga er rasjonell soframnt ho skjer innanfor den «naturlege innstillinga». Det gjer at Schütz fær eit mykje vidare rasjonalitetsomgrep enn Weber, som med omgrepa «målrasonalitet» og «verderasonalitet» berre er oppteken av framtidsretta «for å»-handlingar. For Schütz er òg fortidsretta «på grunn av»-handlingar rasjonelle.⁷³ Slike handlingar kan analyserast ut frå perspektivet til aktøren sjølv (Nilsén, op.cit.: 84-85).

Det er likevel viktig å vera merksam på at Schütz aldri går ut over Webers kognitive aktørmodell til føremon for ein modell som tek høgd for kjensleborne, historiske eller strukturelle faktorar som forklåring på sosiale handlingar. Handlinga til eit individ kan føreseiast ut frå relevansområdet til den gruppa individet høyrer til. Kognitiv innsikt i det meiningssystemet som ligg til grunn for dette relevansområdet er ein føresetnad for sosial integrering. Integrering krev med andre ord sosial stabilitet og vert motverka av mobilitet. For Schütz gjeld dette universelt, ubunde av tid og stad. Medan Schütz ikkje sluttar seg til Webers historiske tilnærming til sosial integrering, som har aukande rasjonalisering som grunntese, held han fast på Webers metodiske individualisme og forståande sosiologi, som gjer det mogleg å leva seg inn i den meiningssamanhengen andre handlar ut frå. Hjå Husserl finn han den filosofiske grunngjevinga for den forståande sosiologien. Nilsén (ibid.: 98) peikar her på at Schütz ikkje kjem med noko alternativ til Webers historiske tese, og at han difor vert ståande att som historielaus. Samstundes gjer det kognitive perspektivet det vanskeleg for Schütz å taka inn over seg den kjensleborne sida ved innlevinga. Schütz legg vekt på innlevinga i den andlet-til-andlet-relasjonen som kjenneteiknar «vi-relasjonen» i livsverda. Dette krev at menneska tek del i livet til einannan (Schütz 1960: 88-89). Men Schütz krev ikkje at dette skjer over ein lengre tidebolck, slik at det danar seg eit sams grunnlag av røynsle mellom dei. For Schütz fører slik røynsle tvert om til typifisering, som hindrar at det vert skipa ein «vi-relasjon».

Helmut **Wagner** (1983: 137-38) hevdar det var Husserls prinsipp om å føre alt attende til opplevingar gjennom persepsjonen som fekk Schütz til å tvihalde på det kognitive perspektivet. Nilsén dreg på hi sida lina attende til Schütz' bruk av Webers definisjon av «sosial handling», som «[...] ei handling, som med omsyn til si subjektive meaning relaterer seg til åtferda til andre og med ein hendingsgang som orienterer seg etter henne» (Weber 1983: 3, hjå Nilsén, op.cit.: 89). Han les ut av dette eit ynskje om å leggja veka på den subjektive sida av handlinga. Konsekvensen er ei kognitiv forståing av den reine «vi-relasjonen», der kvar av partane har tilgjenge til den subjektive meaninga åt den andre, og dessutan delar den same objektive røyndomen. For Schütz er det her grunnlaget vert lagt for all intersubjektiv kommunikasjon. Den reine «vi-relasjonen» vert soleis truga av både for høg grad av anonymitet og for høg grad av intimitet: I bae tilfelle vil typifiseringa hindre tilgjenget til den subjektive meaninga. Schütz oppfattar andlet-til-andlet-relasjonen som «eit reint formelt aspekt ved sosiale relasjonar, like godt eigna for ei intim samtale mellom vener som for samvere mellom framande i ei jarnbanevogn» (Schütz 1962: 16).⁷⁴

Hjå Weber vert ein sosial relasjon skipa ved at fleire individ «tek omsyn til handlingane åt andre individ og orienterer handlingane sine etter det» (Weber 1983: 19-20, hjå Nilsén, op.cit.: 90). Schütz tek dette som utgangspunkt for sin sosialiseringsteori tufta på ymsesidig forståing av meningsinnhald, men utan at han går god for Webers utviklingsteori tufta på rasjonalisering.⁷⁵ Ved at han held fast på Webers kognitive modell for sosialisering, vert intersubjektivitet meir eit spørsmål om ymsesidig forståing enn ymsesidig deltaking i livet til einannan. Dette lèt seg kombinera med Husserls teori om intersubjektivitet, der den andre vert tillagd eit sjølvstendig medvit gjennom ei analogislutning. Nilsén strekar under at i den reine vi-relasjonen, som er opphavet til alle sosiale relasjonar, er nærveret til den andre ein naudsynt føresetnad for at meaning kan skapast (Nilsén, ibid.: 90-92). Det tyder likevel ikkje at meaning vert skapt relasjonelt. For Schütz føreset ymsesidig deltaking at meaning alt er skapt av individa. Deltaking veks soleis ikkje fram på eit kjenselbore, prekognitivt plan.⁷⁶ I den reine vi-relasjonen vert «den andre» endra til «alter ego» ved at eg fær tilgjenge til den subjektive meaninga hans (ibid: 102-03).

Frøde **Kjosavik** (2008:16-17) ser Webers idealtypemodell som ein føresetnad for konstitueringa av livsverda i Schütz' sosialfenomenologi, der intersubjektiviteten vert verdsleg gjeven, og ikkje transcendentalt konstituert, som hjå Husserl. Stønad for ei slik tolking finn vi i *Collected Papers III*, der Schütz strekar under at intersubjektiviteten spring ut av livsverda, og ikkje det transcendentale egoet:

[...] we must conclude that Husserl's attempt to account for the constitution of transcendental intersubjectivity in terms of operations of the consciousness of the

transcendental ego has not succeeded. It is to be surmised that intersubjectivity is not a problem of constitution which can be solved within the transcendental sphere, but is rather a datum (*Gegebenheit*) of the life-world (Schütz 1966: 82).

Dette legitimerer ein serskild humanvitskapleg metode som skil seg frå den naturvitskaplege ved at idealiseringa i humanvitskapen tek form av ei generalisering Schütz kallar «anonymisering», dvs. at intensjonane til subjekta som tek del i sosial samhandling lèt seg generalisera til fleire individ og på det viset vert anonymiserte. På det viset vert den subjektive meininga idealisert til objektiv meining ved hjelp av idealtypene i livsverda. Kjosavik dreg fram døme på at slike vitskaplege idealiseringar jamvel kan projiserast attende til kjernen i livsverda gjennom dei gyldigheitskrava dei set. Det kan føre til ei endring av livsverdshorisonnten. Ei slik opi haldning til endringar i denne horisonnten gjer det mogleg med brubygging mellom dei serskilte verdene («interfield integration»), slik at ein ikkje treng ty til den fysikalske reduksjonismen Husserl åtvarar mot (Kjosavik, op.cit.: 17-18).

1.8. Relevansområde

Schütz delar livsverda inn i ulike relevansområde ut frå nærleik, dvs. intimitet («intimacy») vs. anonymitet («anonymity»), og tilgjenge («accessibility»). *Nærleiken* ovrar seg langs tids- og romdimensjonen, der vi kan skilja mellom fortid («die Vorwelt»), med våre forgjengarar («predecessors»), notid, med våre vener («associates» i «die Umwelt», eller «omverda») og samtidige («contemporaries» i «die Mitwelt», eller «samtida») og framtida, med våre etterkomarar («successors» i «die Folgewelt»). Medan fortida syner til historiske røynsler, som kan atterkallast («retensjon») og framtida til ei orientering mot røynsler ein enno ikkje har hatt («protensjon»), syner samtida til anonyme og omverda til nære røynsler med andre («aktualitet»). Berre i samtida og omverda kan vi oppleve fellesskap, og berre i omverda eit nært tilhøve til andre (Schütz 1962: 134).

Tilgjenge til den andre føreset for det fyrste at han er innanfor omverda mi, for det andre at eg kan stelle meg på staden hans og motsett ved å skifte perspektiv og for det tridje ved å utvide horisontane for det som kan tolkast som tilgjengeleg. Lagring av meining føreset rasjonalitet, dvs. at mål og middel for ei handling vert noggrant oppstilte. Det gjer det i sin tur mogleg å nytte fenomenologisk metode til å forklåre dei interessehorisontane som ligg til grunn for relevansområda i livsverda som intersubjektiv intensjonalitet (Schütz 1962:134-37; Schütz 1966: 118-19). Livsverda kan ein difor sjå som eit koordinatsystem av soner med opne horisontar mellom sjølv'et og den andre, som ser verda frå kvart sitt nullpunkt: Mitt «her» er hans «der» og motsett. Dette er føresetnaden for det perspektivskiftet mellom ego og alter som er sjølve grunnhåttene i livsverda (Schütz 1962: 147). Relevanssystemet avgjer kor langt

vi må trengje inn den opne typifiserte horisonten i livsverda («wie weit wir in den offenen Horizont der Typik eindringen müssen») (Schütz 1971a: 11).

2. Livsverdsomgrepet hjå Luckmann

Eg skal i det fylgjande sjå nærare på korleis livsverdsomgrepet har vorti bruka av Thomas Luckmann.⁷⁷ Eg skal fyrst sjå nærmare på korleis han definerer livsverda som eit sosiologisk omgrep ved å sjå nærare på verket *Life-World and Social Realities* (1983),⁷⁸ og dinest på korleis dette omgrepet vert bruka innanfor kunnskapssosiologien, fyrst og fremst ved å sjå nærare på det verket Luckmann gav ut i samarbeid med Peter Berger under tittelen *The Social Construction of Reality* (1966).⁷⁹

2. 1. Livsverd og kvardagsliv

Liksom Schütz ser Luckmann konstitueringa, heller enn den logiske forma, av handlinga som grunnlaget for samfunnsvitskapen: Handling vert granska som praksis i kvardagslivet. Livsverda vert på det viset det fenomenologiske grunnlaget for den samfunnsvitskaplege metoden, som med det vert ein ålmenn vitskap om strukturane i kvardagslivet, tufta på beinveges røynsle. Den fenomenologiske metoden skil seg likevel både frå den naturvitskaplege metoden og frå «common sense»-tenkinga i kvardagen (Luckmann 1983: 24-25, 28). Luckmann tek utgangspunkt i Husserl når han strekar under at det er dei subjektive strukturane i livsverda som ligg til grunn for dei sosio-kulturelle, språkleg artikulerte og institusjonaliserte kategoriane om rom, tid og sosial interaksjon (ibid.: 41-42; Husserl 1962: 142). Han vrakar likevel Husserls regionale livsverdstypologi, av di han ser det som inkonsistent når Husserl utelèt det empiriske egoet i den transcendentale reduksjonen, medan berre det transcendentale egoet vert tilkjent humanitet. Det transcendentale egoet konstituerer alter ego, og med det òg den intersubjektiviteten som skipar den sosiale verda som ligg til grunn for livsverda (ovanfor, pkt. 1.7). Etter Luckmann fører det gale av stad dersom ein på det viset tilkjenner intersubjektiviteten ein eksklusiv humanitet. Når humaniteten ikkje lenger er eit grunnleggjande trekk ved det transcendentale egoet, kan mennesket betre forståast som ei typifisering av skilde objekt i livsverda. Luckmann ser difor ikkje skiljet mellom levande og livlause kroppar («Leiber» og «Körper») som eit grunnleggjande skilje i det transcendentale egoet, slik Husserl gjorde, men heller som ei syntetisk verksemd i medvitet. Han forklårar det uføret Husserl hamnar i med at han brukar tesen om «parring» til å forklåre konstitueringa av alter ego (ovanfor, kap.1, pkt. 3.1.2). I røynda er det humaniteten til det empiriske egoet som vert konstituert av humaniteteten til alter ego. Tydinga «menneske» kan ein soleis rekne som

ei modifisering av tydinga «levande kropp». Det tyder at typifiseringa «menneske» fær same status som andre typifiseringar som høyrer til dei «regionale typologiane»⁸⁰ i livsverda (ibid.: 43-46). Ein kan på det viset løyse Husserls dilemma ved å lata alter ego omfatte andre levande vesen enn menneske (ibid.: sn. 5). Luckmann ser heller ingen grunn til å setja likskapsteikn mellom det sosiale og det menneskelege som standard for det normale, av di sosiale grenser nettopp er produkt av den menneskelege tanken (ibid.: 48).

Luckmann ser livsverda som ein universell projeksjon av kroppen forstått som varetid, der ei innside er appresentert til den kjennelege utsida:

All things encountered in the life-world are experienced in a synthesis of their perceived qualities with the appresented sense "living body". This sense refers to something that has a durée, not merely a location; an inside is appresented to the perceptible outside (ibid.: 53).

Til grunn for denne projeksjonen ligg tolkinga av persiperte objektive eigenskapar, som ymt om anten nærvere eller fråvere av varetid. Ho fører anten til stadfesting, endring eller vraking av dei meiningsoverføringane som ligg avleira i det subjektive kunnskapslageret, som danar det forventingsmønsteret som knytter seg til tydinga «levande kropp». Sosialt avleidde relevanssystem set gjennom subjektive tolkingsskjema grenser for den universelle projeksjonen til det empiriske egoet. Gjennom kommunikasjon vert denne projeksjonen omdana til objektive sosiale klassifikasjonssystem og stabilisert gjennom sosiale institusjonar. Vi fær på det viset ei sosial objektivisering av verdssyn, som vert internaliserte i individet i form av tolkingssystem. Desse systema ovrar seg for individet som objektive kulturelle normer og subjektive kognitive omgrep. Di større den strukturelle og kulturelle kompleksiteten og di høgare endringstakten i eit samfunn er, di mindre vert speleromet for den universelle projeksjonen tilknytt verdssynet i dette samfunnet. Dette er eit kjenneteikn ved moderne samfunn prega av eit mekanistisk verdssyn, der delar av livsverda er vortne avsosialiserte (ibid.: 53-55, 60).⁸¹ Det er likevel den sosiale strukturen, slik han vert internalisert i menneska gjennom sosialiseringsprosessen, og ikkje dei objektive klassifikasjonssystema, som ligg til grunn for einskildmennesket si orientering i kvardagen. Det skjer ved at det vert skipa ymsesidige sosiale relasjonar med praktisk verknad gjennom regelbunde andlet-til-andlet-kontakt. Slike relasjonar legg grunnlaget for den objektive røyndomen i kvardagen og med det òg for den personlege identiteten (ibid.: 63).

Luckmann nyttar, liksom Husserl, den fenomenologiske reduksjonen som metode for klårlegging av den grunnleggjande strukturen i medvitet. Men i motsetnad til Husserl brukar han dette som utgangspunkt for ein kommunikasjonsteori tufta på intersubjektivitet (ibid.: 70-71). Dette føreset appresentasjon, som etter Husserl er den mentale verksemda som ligg til grunn for framstilling og bruk av teikn, som vert til gjennom intersubjektiv spegling av sjølvvet

i ein andlet-til-andlet-situasjon, og som er føresetnaden for tolking av både subjektivt meining og objektive hendingar (ibid.: 83). Ho føreset meir grunnleggjande, umedvitne intensjonale prosessar, som igjen føreset den mest primitive forma for passiv syntese – det Husserl kallar «enkel parring». Det tyder at to kjensgjerningar («data») automatisk vert oppfatta som ihopbundne, slik at meininga til den eine automatisk vert oppfatta som meininga til den andre. Både kjensgjerningane ligg føre i primær evidens. Ved «*appresentativ* parring» ligg på hi sida berre éi av kjensgjerningane føre i primær evidens. Appresentative relasjonar er tufta på røynsler, som igjen føreset eit tema som vert konstituert i medvitet (ibid.: 73-74). Luckmann syner her til Schütz, der eit tema oppstår i ein passiv syntese mellom tematisk, interpretativ og motivasjonell relevans. *Typen* er den viktigaste appresentative delen av røynsla. Luckmann definerer «type» som «eit skjema med subjektivt relevante og konsistente tematiske element som kvart aktuelt emne gjeve i beinveges evidens vert automatisk sannkjent som likt eller ulikt andre relevante emne i tidlegare røynsle ved hjelp av» (ibid.: 75).⁸² Han definerer «røynsler» som «*aktive* syntesar av passivt konstituerte emne» (ibid.).⁸³ Røynsler er med andre ord emne som vert kjenneteikna av at ego aktivt vender merksemda mot dei. Dei legg med det grunnlaget for intersubjektiviteten i kvardagslivet (ibid.).

Liksom Schütz definerer Luckmann «handling» som projisert røynsle» («projected experience»). Praktisk meining («actual meaning») oppstår, i motsetnad til «vanleg røynsle» («ordinary experience»), når ein opplever tilhøvet mellom prosjektet og ein av fasane som vert sedde som steg på vegen mot den projiserte røynsla. Den sosiale handlinga føreset ein ålmenn handlingsstruktur tufta på røynsle og ein serskild handlingsstruktur tufta på opplevinga av det typifiserte alter ego (ibid.: 76-77).

Peter L. **Berger** (1983: 84) hevdar Luckmanns viktigaste tilskot til sosiologien er at han med ein kombinasjon av fenomenologisk analyse av livsverda og eit evolusjonistisk historiesyn har lagt vegen open for ei individretta tolking av personleg identitet. Frå å vera ei gjevi sosial ovring i arkaiske samfunn, har identiteten i moderne samfunn vorti eit produkt av det eigne strevet til individet. Men i motsetnad til Luckmann tolkar Berger dette positivt, som eit større potensiale for sjølvrealisering i moderniteten.

2. 2. Den samfunnsskapte røyndomen

Boka *The Social construction of Reality*⁸⁴, som Luckmann har skrivi i samarbeid med Peter L. Berger, tek opp korleis kunnskapen vert skipa som sosial konstruksjon. Berger og Luckmann ser oppgåva til kunnskapssosiologien fyrst og fremst i ljøs av den funksjonen han har i tillegg til den reint empirisk-vitskaplege, nemleg å «beskæftige sig med [...] de processer, hvorunder

enhver ”videns”-mængde bliver etableret socialt som ”virkelighed”» (Berger & Luckmann 1983: 15)⁸⁵ og ser oppgåva til kunnskapssosiologien fyrst og fremst i ljøs av den funksjonen han har i tillegg til den reint empirisk-vitskaplege, ved å «beskæftige sig med [...] de processer, hvorunder *enhver* ”videns”-mængde bliver etableret socialt som ”virkelighed”» (Berger & Luckman 1983: 15). Kunnskapssosiologien har til oppgåve å taka føre seg ”forholdet mellem den menneskelige tanke og den sociale kontekst, hvori den opstår” (ibid.: 16). Ein set seg soleis føre å sjå nærare på korleis subjektet vert forma av det samfunnet som omgev det.

Berger og Luckmann ser kunnskapssosiologien som ein empirisk vitskap. Men, i motsetnad til annan empirisk sosiologi, rettar kunnskapssosiologien søkjeljoset mot måten røyndomen vert sosialt konstruert i det førteoretiske kvardagslivet. Ein fokuserer soleis mot dei meningsstrukturane som ber oppe samfunnet (ibid.: 26-27). Grunnspørsmålet i sosiologien lyt soleis vera korleis subjektiv meaning kan verte omgjord til objektiv røyndom i samfunnet, av di samfunnet nettopp vert skipa gjennom handlingar som uttrykkjer subjektiv meaning (ibid.: 30). Dei fører med det inn eit nytt og komplementært perspektiv i sosiologien, nemleg analysen av den rolla kunnskapen, og med det den menneskelege verksemda, spelar i dialektikken mellom individ og samfunn. Dette kan ein sjå som eit korrektiv til den tingleggjeringa av sosiale ovringar som den reint strukturelle sosiologien lett gjer seg skuldig i. Dei definerer seg med det i motsetnad til den positivistiske tradisjonen innanfor samfunnsvitskapen (ibid.: 216-19).⁸⁶ Den sosiale røyndomen i kvardagslivet vert til i det daglege møtet andlet til andlet mellom menneske.

Berger og Luckmann freistar fyrst finne ut korleis samfunnet ovrar seg som objektiv røyndom ved å sjå nærare på funksjonar som institusjonalisering og legitimering, og dinest som subjektiv røyndom ved å sjå på internaliseringa av røyndomen og den sosiale strukturen. Eg skal her fyrst taka føre meg kvart av punkta i den rekkjefylgja Berger og Luckmann nemner dei, og til slutt koma nærmare inn på den rolla andlet-til-andlet-kontakten spelar i denne prosessen.

2.2.1. Samfunnet som objektiv røyndom

Dei funksjonane ein lyt sjå nærare på når det gjeld samfunnet som objektiv røyndom er institusjonalisering og legitimering.

2.2.1.1. Institusjonalisering

«Institusjonalisering» vert definert som «ymsesidig typifisering av vanar» (Berger & Luckmann 1983: 72).⁸⁷ Institusjonalisering er difor òg ei objektivisering av menneskeleg verksemd, slik ho ovrar seg i den sosiale strukturen. Det er eit dialektisk tilhøve mellom menneske og samfunn: Mennesket skapar det samfunnet det verkar innanfor og vert igjen skapt av dette samfunnet (ibid.: 79). Gjennom språket vert det, gjennom intersubjektiv avlægring, skipa eit sosialt tilgjengeleg kunnskapslager som fungerer som ei legitimering av samfunnsinstitusjonane. Desse institusjonane fungerer igjen som ei referanseramme einskildmenneska handlar innanfor. På det viset bind institusjonane handlingane til einskildmenneska i hop til eit meningsfullt univers. Sosialiseringa skjer ved at institusjonane forsyner oss med den førteoretiske standardkunnskapen som styrer åtferda. Dei objektiverte samfunnsstrukturane vert på det viset internaliserte i det einskilde medvitet. Utdanninga systematiserer denne internaliseringa og gjer at ho varar ved (ibid.: 83-88).

På individnivå vert institusjonane representerte av roller, som kan definerast som dei aktørtypane som vert skipa av eit objektivert kunnskapslager. Den objektive meininga til institusjonane gjev seg uttrykk som rolleåtferd hjå individa. Institusjonane vert fyrst til røyndom ved å manifestera seg gjennom roller (ibid.: 92-95, 98). Generelt kan ein seia at graden av institusjonalisering i eit samfunn er proporsjonal med arbeidsdelinga, men omvendt proporsjonal med rollefordelinga i samfunnet, det vil seia i kva grad kunnskapen i samfunnet er rolleavhengig. I samfunn med stor grad av institusjonalisering og tilsvarande liten grad av rollefordeling er den institusjonaliserte kunnskapen individualisert, medan det motsette er tilfellet i samfunn med liten grad av institusjonalisering og stor grad av rollefordeling (ibid.: 99-101). Det er eit dialektisk tilhøve mellom kunnskapen og det sosiale grunnlaget for kunnskapen. Det tyder at kunnskapen vert skapt av samfunnsinstitusjonane, samstundes som samfunnsinstitusjonane er med på å endre kunnskapen. Men samstundes har menneska lett for å gløyme at institusjonane vert skapte i samhandlinga mellom menneska i eit samfunn, og i staden oppfatte dei som ting som eksisterer uavhengig av menneska som har skapt dei. Denne tingleggjeringa ber i seg ei gløymsle som gjer at institusjonane vert underlagde den same determinismen som naturlovene. På same måte skjer det ei tingleggjering av rollene, noko som gjer at den subjektive fråstanden mellom eit individ og dei rollene det har i samfunnet forsvinn. Jamvel den menneskelege identiteten kan tingleggjerast ved at individet identifiserer seg heilt med dei typane det er vorte tildelt av samfunnet (ibid.: 106-11).⁸⁸

Institusjonaliseringa tyder soleis ei objektivisering av menneskeleg åtferd: Ei handlingsrekke går over frå å vera tilfeldig til å verte ein einskap med eit serskilt motiv, dvs.

til å verte ein institusjon med objektiv status. Vi ser her skyldskapen til Schütz' omgrep «typifisering». Men medan Schütz nyttar omgrepet til å forklåre korleis einskildmennesket gjer ein mangfeld omgjevnad subjektivt forståeleg for seg sjølv ved å beskrive det kognitive kartet det gjer bruk av, nyttar Berger og Luckman omgrepet til å forklåre utviklinga av intersubjektivt gjeldande institusjonar (Nilsén 2000: 109). Menneska typifiserer einannan ymsesidig i interaksjonen. Typifiseringa vert styrkt ved at handlingane stendig vert oppattekte, og med det òg meir føreseielege: Interaksjonen vert til eit rollespel, kjenneteikna av serskilte handlingsmønster hjå kvar av partane. For at dette rollespelet skal institusjonaliserast, krevst det at det vert tilkjent objektivitet av ein tredje part, som internaliserer det som ein objektiv røyndom, dvs. det Emil Durkheim kalla eit «sosialt faktum». Med det freistar Berger og Luckmann gjera ein syntese av to ulike og langt på veg motstridande metodiske tilnærmingar: Webers individualisme og Durkheims kollektivism (ibid.: 145).⁸⁹ Dette kan ein sjå som ein veikskap ved analysen til Berger og Luckman: Dei nyttar omgrep henta frå Schütz' teori om «typifisering», inspirert av Webers metodiske individualisme, til å utvikle ein teori om institusjonar som forklårar handlingane til einskildmenneska. Desse handlingane ter seg med det meir som sosiale fakta i Durkheims tyding (ibid.: 148). I forlenginga av dette kan ein skulde Berger og Luckmann for å blande i hop den opphavlege meininga attom ei handling med den meininga som skriv seg frå den institusjonen ho vert sedd som ein del av, og som misteke vert tillagd den handlande som motiv. Berger og Luckman kan på det viset òg skuldast for å liggja under for det Schütz kallar «det behavioristiske mistaket», nemleg at ein ser bort frå at den same åtferda kan ha ulik meining for ulike individ (Schütz 1960; Nilsén, ibid.: 146-47).

2.2.1.2. Legitimering

Legitimeringa har som funksjon å gjera institusjonane både objektivt tilgjengelege og subjektivt truverdige. Ho har soleis både eit epistemologisk aspekt, nemleg å forklåra institusjonane ved å gjera dei objektiverde tydingane deira gyldige når det gjeld sannkjenning, og eit normativt aspekt, nemleg å gjera dei praktiske krava til institusjonane normativt verdige (Berger & Luckmann 1983: 112-13). Berger & Luckmann (ibid.: 114-15) skil mellom fire ulike legitimeringsnivå:

- 1) *Førteoretisk*, der røynsla vert lingvistisk objektivert, som når det ordforrådet vi har om slektskap legitimerer slektskapsstrukturen i samfunnet.
- 2) *Pragmatisk*, der ulike forklåringssystem tilknytte konkrete handlingar relaterer rekkjer av objektive meiningar til einannan, som til dømes i ordtøke, folkeviser og eventyr.

- 3) *Institusjonelt*, der institusjonane vert legitimerte ut frå eksplisitte teoriar tufta på eit omfattande kunnskapsforråd.
- 4) *Symbolisk*, der ulike meiningsområde vert integrerte i ein symbolisk heilskap, som gjer det mogleg å integrere personlege røynsler i kvardagsrøyndomen.

Vi fær på det viset eit symbolunivers som spelar ei avgjerande rolle når det gjeld å legitimera institusjonane ved å plassera dei øvst i hierarkiet til dei menneskelege røynslene.

Symboluniverset legitimerer rollene og arbeidsprosedyrane i kvardagen ved å setja dei inn i ei breidare referanseramme. På det viset byggjer symboluniverset opp ein personleg identitet for kvart einskildmenneske ved å skapa eit hierarki av sjølvoppfatningar gjennom dei sosiale rollene det har. Symboluniverset kjeder samstundes alle samfunnsmedlemene saman, der menneska i både fortid, notid og framtid vert integrerte i ein meningsfull heilskap, som einskildmennesket kjenner tilhøyrse til (ibid.: 118-23). Slike symbolunivers vert både omdana og legitimerte i møtet med samfunn med andre symbolunivers eller med kjettarar innanfor eige univers. Døme på slike univers kan vera mytologiar, der det er kontinuitet mellom den sosiale og den kosmiske ordenen, slik at kvardagen stendig vert gjennomtrengd av heilage krefter. Vitskapen fjernar ikkje berre det heilage frå kvardagslivet, men òg den teorien som kunne kople det saman med symboluniverset til ein heilskap (ibid.: 128-30). Symbolunivers kan òg legitimerast ved at dei held oppe interessene til den samfunnsgruppa som formar den dominerande ideologien i samfunnet gjennom tolkingsverksemda til ekspertane, som kan ha eit meir eller mindre omfattande monopol på definisjonen av røyndomen (ibid.: 141-45).⁹⁰

2.2.2. Samfunnet som subjektiv røyndom

Samfunnet vert internalisert i subjektet gjennom sosialiseringa. Det føreset at subjektet fyrst eksternaliserer sin eksistens ut i samfunnet, og på den måten vert objektivert. Det er denne objektiverte røyndomen som vert internalisert i subjektet. Berger og Luckman definerer «internalisering» som «at man umiddelbart forstår eller tolker en objektiv begivenhed⁹¹ som meningsfuld, det vil sige, oppfatter den som et udtryk for en andens subjektive prosesser» (Berger & Luckmann 1983: 153). Dei definerer «sosialisering» som «den omfattende og vedvarende styring, der fører individet ind i samfundets objektive verden eller i en del af denne» (ibid.: 154). Fyrst når det er samsvar mellom den subjektive og den objektive røyndomen er sosialiseringa vellukka. Det skjer lettast i samfunn med lite arbeidsdeling og fordeling av kunnskapen, slik at identiteten i stor mon er fastlagd på førehand (ibid.: 189). «Identitet» må forståast som eit resultat av samspelet mellom det individuelle medvitet og den

sosiale strukturen (ibid.: 200). Berger og Luckmann skil her mellom to slag sosialisering, ei primær og ei sekundær:

2.2.2.1. Primærsosialiseringa

Primærsosialiseringa er den sosialiseringa eit menneske går i gjennom i barndomen (Berger & Luckmann 1983: 154). Her spelar dei menneska som står barnet nærast, i praksis foreldra,⁹² ei avgjerande rolle. Dei fører over til borna dei oppfatningane av den sosiale røyndomen som stemmer over eins med deira eiga sosiale plassering og eigne individuelle serdrag. Det føreset på si side at borna identifiserer seg med dei sosiale rollene til foreldra (ibid.: 155). Vi fær ein stendig skifteverknad mellom den subjektive tileigninga av identitet og den objektive identiteten vi vert tilkjende av andre. Gjennom oppvoksteren vert det skipa ei stabil sjølvidentifisering ved at identifiseringa med ein «generalisert annan», som målber normene i samfunnet, kjem i staden for identifiseringa med foreldra. Språket spelar ei viktig rolle i denne prosessen: Gjennom språket vert det skipa institusjonaliserte program som ei konstant vernebuving for handling, etter kvart som institusjonelt definerte tolkingsmønster vert internaliserte (ibid.: 156-59). Dei biologiske tarvene til individet yter stendig motstand mot primærsosialiseringa. Denne motstanden vert undertvinga etter kvart som institusjonaliseringa og legitimeringa skrid fram (ibid.: 210).⁹³

2.2.2.2. Sekundærsosialiseringa

Sekundærsosialiseringa er internaliseringa av dei ulike institusjonelle subsystema, slik dei gjev seg uttrykk i arbeidsdelinga og den fordelinga av sosial kunnskap ho fører med seg. Ho gjer difor òg at dei ordforråda som høyrer til dei ulike sosiale rollene vert tileigna (Berger & Luckmann 1983: 162). Det er viktig at det ikkje vert konflikt mellom tidlegare tileigna kunnskap og den nye kunnskapen. Biologien legg mindre band på kunnskapstileigninga i sekundærsosialiseringa enn i primærsosialiseringa. I staden er det grunnstrukturen i det kunnskapsstoffet som vert tileigna som er viktig. Samstundes fær vi ei relativisering av innhaldet i kunnskapen i høve til primærsosialiseringa, det vil seia at det vert oppfatta som mindre røyynleg av subjektet, og at det difor kan endrast. Dei rollene som vert tileigna under sekundærsosialiseringa har ein høg grad av anonymitet. Det er difor òg lett å skilja mellom roller og rolleinnehavarar (ibid. 164-66). I det moderne samfunnet er det utdanningssystemet som har hovudansvaret for sekundærsosialiseringa (ibid.: 171).

2.2.3. Typifisering og andlet-til-andlet-interaksjon

Prototypen på sosial interaksjon er den som finn stad andlet til andlet. Står ein andlet til andlet med ein annan person, fær ein beinveges tilgang til tankeverda hans. Dette fører samstundes til auka sjølvrefleksjon, som ei avspegling av haldninga til «den andre». Vi forstår den andre ved hjelp av skjema over typar som vert til i kvardagslivet. Desse typane vert stendig mindre anonyme etter kvart som tilhøvet til «den andre» vert utfyllt av levande teikn frå ein konkret person. Den sosiale strukturen er summen av dei typedaningane som vert til langs ein skala med ulike gradar av anonymitet, frå den tette kontakten andlet til andlet til heilt anonyme abstraksjonar (Berger & Luckmann 1983: 43-48). Typifiseringa av kvardagen ber soleis òg i seg ei objektivisering av menneskeleg verksemd.

Dei subjektive prosessane vert berre tilgjengelege for andre gjennom dei objektiviserte resultata av handlingane til subjektet. Slik objektivisering er føresetnaden for kvardagslivet. Språket kan ein sjå som eit teiknsystem, som igjen er eit system av objektiviseringar som har til føremål å uttrykkje subjektive meiningar og som gjer det mogleg å akkumulera dei over tid til sosiale kunnskapslager. Slike lager tener som eit reservoar av typeskjema, som gjer interaksjonen i kvardagen mogleg. Det føreset at systemet kan eksistera uavhengig av det subjektive «her» og «no» når vi står andsynes ein annan andlet til andlet. Andlet til andlet skapar språket det ymsesidige tilhøvet vi har i samrøda, der teiknsystemet vert noggrant tilpassa intensjonane til subjektet. På det viset gjer samrøda det subjektive til røyndom, både for ein sjølv og for den andre. Språket fungerer her som ein brubyggjar mellom ulike dimensjonar i tid og rom, og mellom menneske (ibid.: 50-59).

Kapittel 3:

Livsverdsomgrepet hjå Habermas

Til grunn for Habermas' moderniseringsteori ligg både ein kritikk av den transcendentale medvitsfilosofien og av eit individualistisk-teleologisk handlingsomgrep (Outhwaite 1997: 81). Habermas distanserer seg både frå den forståingsretta og den systemteoretiske retninga innanfor sosiologien, av di ingen av dei kan forklåre utviklinga av patologiske trekk i det moderne samfunnet. Den forståande sosiologien tolkar desse trekka som subjektive og tilfellelege hendingar, medan systemteorien ser dei lagnadene som vert fullbyrda innanfor den kommunikative strukturen i livsverda frå eit tilskodarperspektiv, tilpassa byteprosessar mellom system (Habermas 1987b: 552-53).

Eit brukande alternativ finn Habermas i marxismen, slik han vert utvikla innanfor den kritiske teorien:⁹⁴ Liksom ei vare etter verdeteorien til Marx å sjå til tapar karakteren av å vera

resultatet av menneskeleg arbeid, og i staden fær verte etter byterelasjonane på ein marknad, kjem handlingar styrde av styringsmedia makt og pengar i systemverda i staden for den kommunikative handlinga i livsverda hjå Habermas. I båe tilfella er resultatet framandgjerung og utvikling av samfunnspatologiar (ibid.: 549). Habermas kritiserer likevel den kritiske teorien for ikkje å ha greidd å frigjera seg frå den historiefilosofiske tradisjonen, av di han gjer det dialektiske tilhøvet mellom produktivkrefter og produksjonstilhøve om til ein historisk objektivisme.⁹⁵ Det normative grunnlaget til den kritiske teorien kan soleis berre stadfestast historiefilosofisk, noko som gjer empirisk gransking vanskeleg. Habermas' alternativ er ein teori om kommunikatív handling. Eg skal i det fylgjande greie nærare ut om det grunnlaget denne teorien er tufta på, og om Habermas' motiv for å setja han fram. Til slutt kjem eg inn på ein del innvendingar som er vortne reiste mot Habermas' teori.

1. Teorien om kommunikatív handling

Habermas' fremste motiv for å setja fram ein teori om kommunikatív handling er å fri den historiske materialismen frå all historiefilosofisk ballast. Det krev igjen at ein abstraherer utfaldinga av dei kognitive strukturane frå den historiske dynamikken i hendingane og samfunnsutviklinga frå den historiske hopen av livsformer. Med omgrepet «kommunikativ handling» tek Habermas sikte på å stadfeste det fornuftige innhaldet i dei djuploddande strukturane til ein rekonstruktiv, uhistorisk analyse ved å beskrive handlings- og forståingsstrukturar som kan lesast av hjå kompetente medlemer av moderne samfunn. Ein slik alternativ teori tek ikkje lenger utgangspunkt i dei konkrete ideala som finst innbygde i dei overleverte livsformene (Habermas 1987b: 561-62).⁹⁶ Habermas set òg teorien om kommunikatív handling opp mot Freuds driftsteori, som han hevdar er einsidig medvitsfilosofisk orientert etter subjekt/objekt-modellen. I staden kjem intersubjektiviteten inn (ibid.: 570-71).⁹⁷

Filosofisk plasserer Habermas seg innanfor universalpragmatikken, definert som «eit forskingsprogram som har til føremål å rekonstruera det universelle gyldigheitsgrunnlaget for røda» (Habermas 1976b: 178-79).⁹⁸ Hovudoppgåva til universalpragmatikken er å identifisera og rekonstruera dei universelle vilkåra for forståing ved hjelp av språket, der både talehandlingar og ikkje-verbale handlingar vert granska. Ein talar som handlar «kommunikativt» må stette fire *gyldigheitskrav* dersom talehandlinga skal vera forståeleg. Han må

- A) gjera *seg sjølv* forståeleg på ein slik måte at tilhøyraren fester lit til honom, dvs. at han ytrar *seg truverdig*,

- B) gjeva tilhøyraren *noko* han kan forstå, dvs. at han ynskjer å formidle eit *sant* setningsinnhald,
- C) koma til forståing *med tilhøyraren* på eit normativt grunnlag, ved å syte for at ytringa han kjem med er *rettvis*, og
- D) *ytre* *noko* på forståeleg vis, dvs. nytte ord og uttrykk som gjer at tilhøyraren *forstår* han (ibid.: 176).

Målet med talehandlinga er soleis å koma fram til ei ymsesidig forståing ut frå desse gyldigheitskrava. Det kan berre skje på eit intersubjektivt grunnlag, ut frå sams kunnskap og ymsesidig tillit. Ei slik forståing ligg som ein stillteande konsensus attom den måten deltakarane tolkar situasjonen på (ibid. 176-77). Ved hjelp av dei tri fyrste gyldigheitskrava er det mogleg å bestemme den grenseoppgangen subjektet gjer mellom tri ulike pragmatiske funksjonar ved hjelp av språket, og som er tilknytte kvar sine språklege *bruksmåtar*, eller *kommunikasjonsmodi*:

- A) Uttrykking av den eigne subjektiviteten gjennom den *indre naturen*, som er alle dei ynska, kjenslene og intensjonane subjektet har privilegert tilgang til og kan uttrykkje som sine eigne opplevingar. Denne funksjonen heng saman med ein *ekspressiv* språkbruk, der språkhandlinga ber i seg ein skyldnad til å vera *truverdig*.
- B) Representasjon av fakta i den *ytre naturen*, som er den objektiverte røyndomen subjektet kan oppfatte og manipulera. Denne funksjonen heng saman med ein *kognitiv*, eller *konstativ*, språkbruk, der språkhandlinga ber i seg ein skyldnad til å kunne grunngevast ved å syne til *røyndomen*.
- C) Skipping av dei *sosiale relasjonane* som symbolsk strukturerte segment av røyndomen, som subjektet kan forstå med ei ikkje-objektiverande haldning i eit kommunikativt system. Denne funksjonen heng saman med ein *interaktiv*, eller *regulativ*, språkbruk, der språkhandlinga ber i seg ein skyldnad til å legitimera seg *normativt*.

Det fjerde gyldigheitskravet vert teki vare på av språket, som er det mediet som bind dei tri funksjonane i hop ved å skapa forståing (ibid.: 250-59).

Det finst tri *strukturelle* komponentar språkhandlingar kan klassifiserast etter, avhengig av kommunikasjonsmodus. Dei vert målborne av kvar sine setningstypar:

- A) *Ekspressive* setningar målber den *ekspressive* komponenten. Slike setningar er samansette av eit pronomen i 1. person som subjekt, eit intensjonalt verb med predikativ funksjon og eit logisk objekt, som anten er eit objekt, eller ein nominalisert tilstand. Dei har den eigenskapen at dei ikkje kan kritiserast, korkje når det gjeld innhald eller objektiv referanse.

- B) *Assertoriske* setningar målber den *proposisjonale* komponenten. Slike setningar har eit deskriptivt innhald, som kan vera rett eller gale. Dei kan difor syne oss den indre samanhengen mellom meining og gyldigheit.
- C) *Performative* setningar målber den *illokusjonære* komponenten.⁹⁹ Slike setningar har eit normativt innhald og er samansette av eit pronomen i 1. person som subjekt og eit pronomen i 2. person som indirekte objekt, bundne i hop av eit performativt verb. Dei kan syne oss den indre samanhengen mellom tale og handling (Habermas 1987b: 97-98).

Den kommunikative handlinga er soleis ikledd ei grammatisk form som målber ein symbolsk struktur som trengjer gjennom alle samhandlingskomponentane. Den grammatiske forma gjev den symbolske strukturen nye funksjonar

- A) *ekspressivt*, i form av sosialisering, som skipar strukturane i personlegdomen,
- B) *kognitivt*, i form av forståing, som gjer overføring av kulturelt lagra kunnskap mogleg, og
- C) *normativt*, i form av samordning av handlingane, som gjer oppfyljing av normene mogleg (ibid.: 99-100).

Den illokusjonære krafta til talehandlinga ligg i at det er mogleg å seia nei til tilbod som vert framsett i språkhandlinga. Det fær to konsekvensar for kommunikasjonsstrukturen. For det fyrste vert forståingsretta handlingar stratifiserte i høvesvis naive og refleksive kommunikasjonsformer, noko som gjer det mogleg å utvikle ei argumentativ tale, der naivt stilte gyldigheitskrav, som kan stadfestast eller avsannast beinveges, kan tematiserast som omstridde gyldigheitskrav og drøftast. For det andre vert det innført eit skilje mellom forståings- og konsekvensretta handlingar, noko som samstundes gjer det mogleg å skilja mellom godtaking tufta på påverknad og godtaking tufta på semje ut frå rasjonell grunngjeving. Det legg igjen grunnlaget for internalisering av deltakarrolla ved at subjektet har ei kritisk haldning til seg sjølv som

- A) *affektivt* subjekt, som er kjenslevar og har merka av eit serskilt område for subjektivitet kjenneteikna av privilegert tilgjenge og intuitivt nærvere, som
- B) *epistemisk* subjekt, som er lærenæmt og har tileigna seg kunnskap i kognitiv-instrumentell omgang med røyndomen, eller som
- C) *praktisk* subjekt, som er handlingsretta og har skipa eit superego i samhandling med andre (ibid.: 114-16).

Den illokusjonære krafta fører til ei performativ haldning som gjer at det vert einskap i kommunikasjonsmodusa. På det viset kan ein seia at det praktiske sjølvmedvitet har førerang i

høve til det affektive og det epistemiske, av di det avgjer i kva grad ein kan lite på den handlande (ibid.: 117).

Habermas' kommunikative handlingsteori føreset eit skilje mellom fire ulike typar (tale)handlingar:¹⁰⁰

- A) *Dramaturgiske* (eller *representative*) handlingar er talehandlingar der ein person presenterer si eiga subjektive verd i møte med andre, som deltakar i eit sosialt samspel. Det tyder at dei er opne for ei rasjonell tolking av samsvaret mellom dei manifeste ytringane og meningsinnhaldet i talehandlingane (Habermas 1987a: 128, 135-41, 156; Habermas 1976: 246).
- B) *Teleologiske* (eller *konstative*) handlingar er talehandlingar der ein tek i bruk klårt definerte middel med sikte på å nå fram til visse resultat, etter ein mål/middel-rasjonalitet. Dei er kognitive og viljestyrde. Habermas opererer med to typar rasjonelle relasjonar mellom aktøren og omverda ved slike talehandlingar: Anten tilpassar aktøren seg stoda etter sanningskriteriet, eller han påverkar ho etter effektivitetskriteriet. Slike handlingar er opne for rasjonell tolking på eit upartisk grunnlag (ibid., 1987a: 126, 131-32, 152-53; ibid.: 1976: 246). Ei teleologisk handling er *strategisk* dersom handlingane til ein eller fleire andre aktørar vert tekne med i berekninga, og *instrumentell* dersom dei berre tek sikte på å fylgje eit sett tekniske handlingsreglar (ibid., 1987a: 127, 384-85). *Sanningskriteriet* er tufta på ein lovnad om å nå fram til konsensus på rasjonelt grunnlag, der ein føregrip den ideelle samtalsituasjonen (Thompson 1982:124).
- C) *Normregulerte* handlingar er talehandlingar som spring ut frå eit sams verdegrunnlag. Aktøren handlar ut frå den rolla han har i ei sosial verd av legitime mellommenneskelege relasjonar i ein normativ kontekst. Her finst det òg to slag relasjonar mellom aktøren og omverda: Tilpassing til den normative konteksten eller endring av normene. Dette føreset at aktøren kan skilja dei normative frå dei faktiske premissane i situasjonen. Slike handlingar er opne for rasjonell tolking, ikkje berre av i kva grad handlinga er i samsvar med norma, men òg om norma i seg sjølv er rettviss (Habermas 1987a: 128, 132-35, 154). Dette føreset ein praktisk diskurs, der den ideelle samtalsituasjonen vert føregripen i kvar av talehandlingane (Thompson 1982: 124-25).
- D) *Kommunikative* handlingar er handlingar der minst to subjekt samhandlar for å nå fram til ein konsensus gjennom ei tolking av stoda som er målbori av språket. Ein slik konsensus krev ei intersubjektiv godkjenning av dei fire gyldigheitskrava til ei

talehandling, om å vera sannferdeleg, sann, rettvís og forståeleg. Det legg grunnen for ei rasjonell tolking av meining, der talehandlingane kan verte utsette for kritikk av alle deltakarane i samtala. Språket, som speglar av tilhøvet mellom aktøren og verda, fungerer her som medium for aktørrasjonaliteten, som, med utgangspunkt i livsverda, gjev ein sams situasjonsdefinisjon for ting både i den subjektive, objektive og sosiale verda. Dei kommunikative handlingane bestemmer soleis eit slag samhandling som vert koordinert gjennom talehandlingane, men som ikkje fell saman med dei (Habermas, *ibid.*: 128-29, 141-51, 157, 196).

Den kommunikative handlinga legg soleis grunnen for ein *kommunikativ* rasjonalitet, som skil seg frå den mål/middel-rasjonaliteten som vert målboren av den teleologiske talehandlinga. Den kommunikative rasjonaliteten er universell av tri grunnar:

- I) *Formalpragmatisk* ber han i seg universelle reglar og naudsynte føresetnader for språkhandlingar som har som føremål å nå fram til forståing gjennom tenkte rekonstruksjonar av den førteoretiske kunnskapen som kompetente talarar har. Det tyder at vi kontrafaktisk lyt føresetja den ideelle samtalsituasjonen som røyneleg (Habermas 1987a: 199-202; 1971: 140)
- II) *Empirisk* dreg han nytte av den formal-pragmatiske innsikta innanfor tri granskingsområde: Patologiske kommunikasjonsmønster, som skriv seg frå brot på dei formal-pragmatiske vilkåra for normalitet, sosiokulturell evolusjon, med dei formal-pragmatiske handlingsstrukturane som fremjar overleving, og ontogenesen, med dei formal-pragmatiske vilkåra for at barnet kan utvikle kommunikativ dugleik.
- III) *Sosiologisk* er han tilknytt ein teoritradisjon som hevdar rasjonalisering som ålment historisk prinsipp, noko som gjer det mogleg å forklåre, kritisera og føre vidare intensjonane til tidlegare teoritradisjonar og på det viset hindre at serinteresser kjem umerkande inn i det eigne teoretiske perspektivet (*ibid.*: 1987a).

Medan den teleologiske handlinga er resultatorientert, er den kommunikative forståingsorientert. I det ligg at aktørane ikkje fyrst og fremst er opptekne av å nå fram til resultat for seg sjølve, men av å samordne handlingsplanane sine ut frå ein sams definisjon av situasjonen. Med det vert dei pragmatiske føresetnadene for semje lagde ut frå ei sams overtiding om at dei fire gyldigheitskrava for ei talehandling vert godtekne av alle partar (*ibid.*: 386-87).

Habermas gjev tri argument for å grunngjeva handlingsteorien formalpragmatisk. For det fyrste fær ein fram kompleksiteten i naturtilstanden, slik han kjem til uttrykk i den implisitte bakgrunnskunnskapen i livsverda. På det viset vert dei idealiseringane som ligg

attom omgrepet «kommunikativ handling» avdekte. For det andre gjev formalpragmatikken oss dei omgrepa som er naudsynnte for å sjå det rasjonelle grunnlaget for kommunikasjonen i kvardagen og analysera det empirisk. For det tredje gjer formalpragmatikken det mogleg å forstå alle aspekta ved rasjonaliseringa av samfunnet som ei fylgje av rasjonaliteten i den kommunikative handlinga, slik han kjem til uttrykk i den før-reflektive bakgrunnskunnskapen i livsverda (ibid.: 440-49). Formalpragmatikken gjer det dessutan mogleg for oss å analysa den indre samanhengen mellom dei strukturelle delane av talehandlinga og funksjonane for reproduksjon av livsverda, som mellom sosialisering og personlegdom, mellom oppnådd samtykke og kulturell kunnskap og mellom handlingskoordinering og etterleving av normer. Han gjer det òg mogleg å setja analysen av den komplekse praksisen i kvardagen inn i ein empirisk samanheng (Habermas 1985b: 172-73).

Habermas tek, liksom Schütz, over Webers vektlegging av subjektiv mening når det gjeld å forklare sosial handling. Men, i motsetnad til Schütz, opnar han òg for å sjå livsverda som eit sett utilgjengeleg kunnskap som gjer det mogleg at ei handling kan ha ei mening som ikkje er medviti for subjektet. Det dreiar seg her om ei ikkje-normativ, systemisk handlingsorientering, som set seg igjennom som ei fylgje av integreringa av samfunnet:

Die Integration eines Handlungssystems wird im einen Fall durch eine normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch eine über das Bewußtsein der Akteure hinausreichende nicht-normative Regelung von Einzelentscheidungen hergestellt. Die Unterscheidung zwischen einer *sozialen*, an den Handlungsorientierungen ansetzenden, und der *systemischen*, durch Handlungsorientierungen hindurchgreifenden *Integration* der Gesellschaft nötigt zu einer entsprechenden Differenzierung im Begriff der Gesellschaft selber (Habermas 1987b: 179).

Habermas grunngev ikkje den kommunikative handlingsteorien metodologisk, og skil seg frå Schütz og Luckmann når det gjeld å forklare interaksjonen i livsverda. I staden legg han ein universalpragmatisk epistemologi til grunn for teorien om språkleg interaksjon. Åke Nilsén (2000: 152) ser dette som ein veikskap, av di Habermas med det gjer det umogleg å nytte teorien til å skaffe fram kunnskap gjennom vitskaplege metodar. Han ser det som ei metodologisk motseiing når handlingane skjer på eit overindividuell nivå, av di bakgrunnskunnskapen i livsverda ikkje er tilgjengeleg for individet, samstundes som kunnskapen vert tileigna på individnivå, av di differensieringa i ulike handlingskategoriar, som kommunikativ, strategisk og instrumentell handling, skjer ut frå den meninga individa sjølve gjev handlinga.

I band 1 av *Theorie des kommunikativen Handelns*¹⁰¹ utviklar Habermas omgrepet «kommunikativ rasjonalitet», tufta på språkleg forståing, der dei tri fyrste gyldigheitskrava gjev opphav til ei semje som kan grunngevest rasjonelt ved at gyldigheitskrava vert utsette for kritikk:

Zunächst können wir festhalten, daß der Begriff der kommunikativen Rationalität am Leitfaden sprachlicher Verständigung analysiert werden muß. Der Begriff der Verständigung verweist auf ein unter Beteiligten erzieltes rational motiviertes Einverständnis, das sich an kritisierbaren Geltungsansprüche bemißt. Die Geltungsansprüche (propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit) kennzeichnen verschiedene Kategorien eines Wissens, das in Äußerungen symbolisch verkörpert wird (Habermas 1987a: 114).

Den kommunikative rasjonaliteten spelar ei viktig rolle når det gjeld å forstå Habermas' livsverdsomgrep. Habermas syner til den fenomenologiske tradisjonen når han fører inn eit skilje mellom «verda», der dei einskilte delane av kulturtradisjonen vert tematiserte gjennom ei reflekterande haldning til kulturelle tolkingsmønster, slik at desse mønstra vert ugyldige, kunnskapen problematisert og kulturen objektivert, og «livsverda», der kulturtradisjonen ligg som ein utematisert, intersubjektiv horisont attom den kommunikative handlinga. Han syner her eksplisitt til Alfred Schütz' horisontomgrep (ibid.: 123-24).

Ulf **Matthiesen** (1983: 36) ser omgrepet «kommunikativ rasjonalitet» som Habermas' mest sentrale tilskot til samfunnsteorien, av di det knytter i hop den førkriske gyldigheita i livsverda med gyldigheitsområde som kan utsetjast for kritikk. Hå Habermas misser på det viset det prejudiserande valdet makta til føremon for den kommunikative kvardagspraksisen (ibid.: 39; Habermas 1987b: 203). Men i det livsverda ikkje lenger vert konstituert av den transcendentale subjektiviteten, men av den intersubjektive samhandlinga i språket, tek Habermas eit viktig steg i retning bort frå den fenomenologiske tradisjonen.

Dei tri gyldigheitskrava om truverd, sanning og rettleik er vilkår for all intersubjektiv kommunikasjon, og kan berre grunnjevast normativt. Samstundes svarar dei til reglane for språkbruken. Ved å rekonstruera reglane for språkbruk, søker Habermas å utvikle eit universelt omgrep for handlingsrasjonalitet. At universalpragmatikken er formal, tyder nettopp at han vert styrd av reglane i språket. Det er denne regelbruken som gjer språket intersubjektivt bindande (ibid.: 77).

Stig **Hareide** (1983: 83-85) kritiserer Habermas' universalisering av gyldigheitskrava: Kravet om subjektivt *truverd* («Wahrhaftigkeit») er meningslaust av di ekspressive talehandlingar kan uttrykkjast beinveges og ikkje treng verte språkleg representerte. Habermas (1976b: 244-45) skil sjølv mellom ekspressive og representative talehandlingar, som baa relaterer seg til subjektet. Det er berre dei siste ein lyt stille krav om truverd til.¹⁰² Ein kan difor ikkje seia at kravet om truverd ber oppe intersubjektiviteten ved ekspressiv språkbruk. Kravet om objektiv *sanning* («Wahrheit») vert ikkje utan vidare innfridd sjølv om setninga er empirisk, dvs. uttrykkjer ei objektiv røynsle. Etter Habermas' eige program vert reglane for språkbruk konstruerte ut frå den implisitte kunnskapen til språkbrukaren om korleis han brukar språket. At ei objektivt konstaterande setning kan vera ein påstand utan

noko sanningsinnhald stadfestar berre at ei setning ikkje kan sjåast uavhengig av språkbruken ho er ein del av. Det ser Habermas bort frå når han gjer kravet om sanning ålment. Då lausriv han vilkåra for språkbruken frå den faktiske bruken av språket. Kravet om normativ *retteleik* («Richtigkeit») vert like eins meiningslaust når det er tale om ein uklår kollektiv harmoni («Gleichgestimmtheit») mellom ei gruppe personar i staden for ei rasjonelt motivert semje («Einverständnis») (Habermas 1987a: 386-87).¹⁰³ Den logiske konsekvensen av dette – å gjeva avkall på normativ rettleik som universelt gyldigheitskrav – tek Habermas likevel ikkje.

Eg skal i det fylgjande fyrst taka føre meg livsverdsomgrepet til Habermas, slik det vert utvikla frå den fenomenologiske litteraturen. Dinest skal eg sjå det i samanheng med Habermas' meir ålmenne teori om samfunnsutvikling og kontrastera det til systemomgrepet.

1.1. Kritikk av Husserl

Habermas skuldar Husserl for å hamne i eit paradoks av di han ikkje skil godt nok mellom det transcendentale og det empiriske eg'et, slik Kant gjorde. Husserl sit difor att med ein sams, altomfattande subjektivitet, der livsverda vert einstyddande med eit transcendentalt eg i fleirtal. Habermas peikar på det umoglege prosjektet Husserl gjer seg til målsmann for når han på det viset opererer med eit subjekt som konstituerer verda og vert konstituert i verda på same tid (Habermas 1991: 36-38). I staden gjev han livsverda ontisk og ontologisk førerang ved å skifte ut subjektivitet med kommunikativ handling tufta på språkleg bakgrunnskunnskap som grunnlag for livsverda. Denne bakgrunnskunnskapen vert skipa gjennom praksis i kvardagen – ein praksis som orienterer seg i høve til gyldigheitskrav og nedfeller seg som læring. I motsetnad til Husserl, som definerte dei språklege idealiseringane i dei vitskapane som var tufta på røynsle i motsetnad til kvardagspraksisen i livsverda, ser Habermas dei som ein føresetnad for kommunikasjonen i kvardagen, og med det òg for livsverda (ibid.: 41-43). Han omtalar medvitsfilosofien som ei systematisk forkorting og fordreining av det potensialet som alltid har vori til stades i den kommunikative kvardagspraksisen, i motsetnad til teorien om kommunikativ handling, som tek utgangspunkt i abstraksjonane om det språklause, universalistiske og kroppslause ordet:

Eine andere, weniger dramatische, aber Zug um Zug nachprüfbare Kritik an der abendländischen Logosauszeichnung setzt an den Abstraktionen des sprachfreien, universalistischen und körperlosen Logos selber an. Sie begreift intersubjektive Verständigung als das der umgangssprachlichen Kommunikation eingeschriebene Telos und den bewußtseinsphilosophisch zugespitzten Logozentrismus des westlichen Denkens als systematische *Verkürzung* und *Verzerrung* eines in der kommunikativen Alltagspraxis immer schon wirksamen, aber selektiv ausgeschöpften Potentials (Habermas 1988: 362).

1.2. Kritikk av Luckmann

Habermas kritiserer Luckmann for å leggja eit fenomenologisk kroppsskjema til grunn for livsverdsomgrepet, og hevdar det er tufta på studiet av arkaiske samfunn, prega av eit mytisk verdsbilete, som verkar hemmande på utviklinga av ein forståingsorientert, kommunikatív handlingsmåte:

Der Mythos bindet das kritische Potential verständigungsorientierten Handelns, verstopft gleichsam die Quelle innerer, der Kommunikation selbst entspringender Kontingenzen. Der Spielraum für innovative Eingriffe in die kulturelle Überlieferung ist verhältnismäßig eng; das Kulturelle wird mündlich tradiert und beinahe distanzlos eingeübt (Habermas 1987b: 238).

I slike samfunn er strukturane i systemet enno ikkje vortne utskilde frå dei sosiale prosessane i livsverda. Difor kan Luckmann leggja studiet av slike samfunn til grunn for det mondene sosialfenomenologiske livsverdsomgrepet sitt utan å øve vald mot det empiriske materialet (ibid.: 233). Etter Habermas fører Luckmanns tilnærming til at ein ikkje fær med seg grenseoppgangen mellom systemet og livsverda i analysen av moderne samfunn. Men Habermas bryt med den fenomenologiske tradisjonen frå Husserl og Schütz når han på det viset gjer livsverda til eit produkt av den sosiale evolusjonen: Den kommunikative praksisen ligg ikkje lenger implisitt som ei evne i medvitet til einskildmennesket, men endrar seg med samfunnsutviklinga. Dei tri gyldigheitskrava formalpragmatikken er tufta på fær då ikkje status som eit a priori grunnlag for menneskeleg kommunikasjon, men som noko historisk framavla.

Habermas kritiserer vidare Luckmann når han i *The Social Construction of Reality* hevdar at «røyndomen er sosialt konstruert» og at «kunnskapssosiologien må røkje etter dei prosessane dette skjer i» [sitert etter Habermas]. På det viset tonar han ned den rolla den kommunikative handlinga spelar for sosial integrasjon og sosialisering, og med det òg for solidaritet og individuell identitet. I staden fokuserer dei einsegn på kulturen (Habermas 1987b: 210-11). Av di den kulturelle reproduksjonen i livsverda har til oppgåve på den eine sida å legitimera eksisterande institusjonar og på hi å ala fram ein generalisert dugleik i å handle (ibid.: 214), vert kommunikasjonen i livsverda meir eit spørsmål om å tileigne seg ein objektivt gjeven kunnskap enn om ymsesidig sosial interaksjon:

Die Einseitigkeit des kulturalistischen Lebensweltbegriff wird klar, sobald wir berücksichtigen, daß kommunikatives Handeln nicht nur ein Verständigungsprozeß ist, daß die Akteure, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, zugleich an Interaktionen teilnehmen, wodurch sie ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen sowie ihre eigene Identität ausbilden, bestätigen und erneuern (ibid.: 211).

2. Livsverda som kunnskapshorisont

Habermas tek utgangspunkt i det kunnskapssosiologiske livsverdsomgrepet, omformar det i kommunikasjonsteoretisk leid og nyttar det som eit samfunnsteoretisk grunnomgrep. I *TKH I* skildrar han livsverda som ein meiningshorisont tufta på kulturen og som noko som danar grunnlaget for all menneskeleg kommunikasjon. Ho hjelper soleis menneska å tolke dei ulike handlingssituasjonane dei kjem ut for ut frå dei universelle gyldigheitskrava som danar grunnlaget for ein intersubjektiv konsensus. Som kontekstuell kunnskapsgrunnlag er livsverda implisitt (ikkje artikulert), holistisk strukturert (elementa viser til einannan) og ikkje-disponibel (utilgjengeleg for medvitet) (Habermas 1987a: 450-51).¹⁰⁴

Livsverda kjem soleis inn som eit korrelat til den prosessen menneska går inn i for å forstå einannan gjennom den kommunikative handlinga. Ho utviklar seg frå meir eller mindre uklåre, men ikkje problematiserte, bakgrunnsosertydingar, som utgangspunkt for situasjonsdefinisjonar deltakarane føreset som uproblematiske. Dette danar utgangspunktet for avgrensinga av éi sams objektiv verd og den tilhøyrande intersubjektive verda frå dei subjektive verdene til einskildindividua. Saman med dei tilsvarande gyldigheitskrava danar desse tri verdsomgrepa det formelle stillaset som deltakarane i kommunikasjonen ordnar livsverda inn i. Livsverda lagrar på det viset det tolkingsarbeidet som er gjort av tidlegare generasjonar. Ho er ei konservativ motvekt mot den faren for avvik som oppstår under forståingsprosessen. Tarva for ei slik motvekt avheng av kor desentrert det verdsbiletet er som kunnskapsforrådet ein har stiller til rådvelde: Di vidare dette verdsbiletet er, di mindre er tarva for førehandsforståing gjennom ei kritisk tolka livsverd:

Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständnisvorgang entsteht [...]. *Die Relation zwischen diesen Gewichten ändert sich mit der Dezentrierung der Weltbilder.* Je weiter das Weltbild, das den kulturellen Wissensvorrat bereitstellt, dezentriert ist, um so weniger ist der Verständigungsbedarf *im vorhinein* durch eine kritikfest interpretierte Lebenswelt gedeckt (ibid.:107-08).

2.1. Kommunikativ handling

Habermas tilfører livsverda eit kvalitativt nytt perspektiv i høve til tidlegare fenomenologar ved å gjera *kommunikativ handling* til hovudkjenneteiknet på ho. Den kommunikative handlinga er tufta på ein sams tolkingsprosess, der deltakarane relaterer seg til ei subjektiv, ei objektiv og ei sosial verd samstundes (Habermas 1987b: 184). Det krev ein sams, intersubjektiv situasjonsdefinisjon, der ein vert samd om grenseoppgangen mellom den indre naturen, den ytre naturen og samfunnet (ibid.: 186-87). Habermas nyttar Husserls horisontomgrep til å syne korleis situasjonsdefinisjonen endrar seg etter relevansen av tema:

Det vert skipa ein situasjonshorisont som eit situasjonsrelevant utsnitt av livsverda. Denne horisonten avgjer i kva mon det er mogleg å handle og med det òg den trongen ein har til å forstå. Situasjonshorisonten i livsverda legg med det premissane for kunnskap ved å skipe ein kontekst av handlingar som det er mogleg å forstå (ibid.: 188). Habermas sluttar seg her til Schütz, som med utgangspunkt i Husserl, framhevar at grensene for livsverda ikkje kan overskridast, berre forskyvast, vidast ut eller snevrast inn, av di ho danar ein kontekst som sjølv set grensene sine. Ho vert på det viset eit rammevilkår for situasjonsforståinga (ibid.: 201-02).

Den sams kulturelle kunnskapen i livsverda legg grunnlaget for eit deltakarperspektiv gjennom ein språkleg formidla kvardagspraksis. Livsverda fær på det viset transcendental status som ein møtestad mellom talar og tilhøyrar, der dei ymsesidig kan krevja av einannan at ytringane deira stemmer over eins med den indre subjektive, den ytre objektive og den sosiale røyndomen, og samstundes gjev den naudsynte avstanden til å kunne skaffe eit sams grunnlag for forståing av kjensgjerningar, normer og opplevingar. Den kommunikative handlinga har både eit teleologisk og eit kommunikativt aspekt, av di deltakarane, for å kunne fylgje opp planane sine, treng ein sams situasjonsdefinisjon (ibid.: 191-93).

Det kommunikasjonsteoretiske livsverdsomgrepet, som er utvikla frå deltakarperspektivet, eignar seg likevel dårleg til å avgrense eit samfunnsvitskapleg objektområde, dvs. nettopp det området som er tilgjengeleg for hermeneutisk metode og som krev eit kvardagsperspektiv på livsverda, som gjer det mogleg å orientera seg i det sosiale romet og den historiske tida for dei som handlar kommunikativt. Eit slikt perspektiv legg grunnlaget for dei samanfallande førestillingane som skipar den uproblematiske bakgrunnskunnskapen og med det òg den kollektive identiteten til deltakarane i livsverda. Kvardagsperspektivet er samstundes eit forteljarperspektiv, som alltid vert nytta til reint kognitive føremål, i motsetnad til deltakarperspektivet, som berre er gjeve som ein horisontdanande kontekst (ibid.: 206-08).¹⁰⁵ Nettverket av kommunikative kvardagshandlingar i livsverda er det mediet kulturen, samfunnet og personlegdomen¹⁰⁶ vert produserte gjennom symbolsk. Det skjer gjennom ei spontan konsensusdanning. Materielt skjer reproduksjonen med føremålsrasjonaliteten som medium, men her tek både strategiske og kommunikative handlingar del (ibid.: 209, Habermas 1985b: 174).

For Habermas er den ymsesidige påverknaden mellom språk og innbyrdes forståing eit vesenskjenneiteikn ved livsverda. Dette føreset at vi skil klårt mellom teleologiske, resultatretta talehandlingar i den objektive verda og kommunikative, forståingsretta talehandlingar i livsverda. Berre i det siste tilfellet spelar språket ei grunnleggjande rolle. Den

kommunikative talehandlinga skil seg frå den teleologiske ved at alle deltakarane i talesituasjonen tilpassar handlingsplanane sine ymsesidig, og på det viset fylgjer dei illokusjonære måla sine utan atterhald. I den teleologiske talehandlinga lyt talaren nå det illokusjonære målet at tilhøyraren forstår det som vert sagt og samstundes godtek dei skyldnadene som er tilknytte talehandlinga, utan at han røper det perlokusjonære målet sitt. Den perlokusjonære samhandlinga fær soleis ein asymmetrisk karakter: Minst ein av deltakarane handlar strategisk og lurar med det dei andre, av di han ikkje lever etter dei føresetnadene som er naudsynte for å nå dei illokusjonære måla (Habermas 1987b: 395). I den kommunikative talehandlinga finst ingen slike skjulte strategiske mål. Det illokusjonære målet i den kommunikative handlinga kan berre nåast saman med eit alter ego, og kan difor ikkje beskrivast analogt med resultata av kausale inngrep i verda (Habermas 1990: 338-39). Den forståingsretta språkbruken i den kommunikative handlinga lèt seg ikkje sameine med ei strategisk innstilling der målet er eigen framgang ved å påverke den andre parten kausalt (ibid.: 341).¹⁰⁷

2.2. Psykoanalyse, hermeneutikk og sannkjenning

Arne Johan Vetlesen og Erik Stänicke kritiserer Habermas for å bruke psykoanalysen som teoretisk førebilete for ein frigjerande samfunnsvitskap: Habermas ynskjer å gjera psykoanalysen til modell for *intersubjektiv* klårgjering, medan han i utgangspunktet er innretta mot *intrasubjektiv* klårgjering (Vetlesen & Stänicke 1999: 90-91). På det viset kan ein spørja om ikkje ein slik individsentrert analysemodell kjem i vegen for å forstå innverknaden på kommunikasjonen i livsverda av dei politiske og økonomiske styringsmedia med rot i det sosiale systemet. Habermas kjem delvis denne kritikken i møte ved å hevde at den herredømfrie kommunikasjonen i livsverda er den transcendentale ståstaden for sjølvrefleksjon, der ein kan kritisera tradisjon og makttilhøve på eit rasjonelt grunnlag og på det viset frigjera individet:

In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis Willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem *emanzipatorischen Erkenntnisinteresse* folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt (Habermas 1968: 244).

Vetlesen og Stänicke (op.cit.: 92) hevdar Habermas med dette gjev refleksjonen den same falske autoriteten som han kritiserer hermeneutiske filosofar, som Hans Georg Gadamer, for å gjeva tradisjonen.¹⁰⁸ Dei kritiserer vidare, med stønad i psykoanalytikaren Heinz Kohut, Habermas for, med hypostaseringa av sjølvrefleksjonen som både mål og middel for heilinga,

å sjå bort frå det kjensleborne, empatiske samspelet mellom analytikar og analysand (ibid.: 104-05).

Habermas impliserer at hermeneutikken i seg sjølv kan verte ein tilslørande ideologi, som ikkje problematiserer at sjølve meiningsdanninga kan vera styrd av utanforliggjande faktorar. Med det impliserer han òg at alt i prinsippet lèt seg forstå, og at den kritiske refleksjonen er universell. Mot dette hevdar Gadamer at samtala er som eit spel, der reglane er gjevne på førehand og som deltakarane difor lyt godta. Vetlesen og Stänicke freistar koma attanom denne usemja ved å hevde at samtala ber i seg eit potensiale for sannkjenning som går ut over tradisjonen. Dette potensialet vert likevel ikkje styrt av utanforliggjande systemiske faktorar, slik Habermas hevdar, men av sjølve karakteren av samtala som dialog og som noko kvalitativt anna enn summen av to monologar (ibid.: 93-94).

2.3. Kritikk av Schütz

I kritikken av Schütz syner Habermas til *Strukturen der Lebenswelt*, som Schütz var opphavsmannen til, men der òg Thomas Luckmann står oppført som forfattar.¹⁰⁹

2.3.1. Kritikk av medvitsfilosofien

Habermas reinskar livsverda for det medvitsfilosofiske innhaldet ho har hjå Husserl, til føremon for ei livsverd tufta på eit forråd av tolkingsmønster med grunnlag i kulturell arv og språkleg organisering (Habermas 1987b: 189). Han kritiserer Schütz for å halde fast på medvitsfilosofien til Husserl, slik han vert nedfelt i monadmodellen i *Cartesianische Meditationen*. Det fører til problem når det gjeld å forklåre intersubjektiviteten i livsverda. Schütz ser dei ålmenne strukturane i livsverda som naudsynte subjektive vilkår for å kunne røyne livsverda, samstundes som han sluttar seg til Husserls egologiske medvitsfilosofi tufta på Descartes' subjekt/objekt-tenking. For å koma denne sjølvmotseiinga til livs, går Habermas inn for å skifte ut subjekt/objekt-relasjonen med relasjonen mellom system og omverd. Spørsmålet om korleis ulike subjekt kan dele den same livsverda vert då ikkje lenger relevant. I staden vert spørsmålet korleis serskilte slag system kan skipe omverder som er tilpassa einannan. Med det vert intersubjektivitetsproblemet til Husserl avløyst av interpenetrasjonsproblemet til Habermas:

Dabei verschwindet das Intersubjektivitätsproblem, also die Frage, wie verschiedene Subjekte dieselbe Lebenswelt teilen können, zugunsten des Interpenetrationsproblems, nämlich der Frage, wie bestimmte Arten von Systemen füreinander bedingt kontingente, aufeinander abgestimmte Umwelten bilden können (ibid.: 197).

Habermas hevdar at Schütz' transcendental-idealistiske sannkjenningskrav fører til ein introspeksjonistisk subjektivisme: Livsverda vert til gjennom ei ålmenngjering av fenomenologisk refleksjon på individplanet. Opp mot dette set Habermas ei sosial livsverd tufta på sosialt innlevde kommunikasjonssystem. Wilfried **Lippitz** (1978: 426-27) peikar her på det inkonsekvante i at Schütz søkjer å tryggje sjølvmedvitet til subjektet ved hjelp av eit livsverdsomgrep som er konstituert ut frå det transcendentale subjektet, og ser Habermas' samfunnsteori, der livsverda set vilkåra for den menneskelege eksistensen gjennom sosialitet, historisitet og endelegheit som eit betre alternativ.

Habermas kritiserer vidare Schütz for ikkje å skilja skarpt nok mellom «verda» og «livsverda»: Medan «verda» syner til *innhaldet* i kommunikasjonen, syner «livsverda» til *skipinga* av kommunikasjon. Medan «verda» er open for tematisering av den kulturelt overleverte kunnskapen gjennom samtala, er «livsverda» den horisontdanande konteksten for kommunikasjon, og soleis utilgjengeleg for tematisering. Medan «verda» lèt seg klårt identifisera som subjektiv, objektiv eller sosial, med tilsvarende gyldigheitskrav som kan prøvast i samtala, er «livsverda» ein implisitt og holistisk strukturert bakgrunnskunnskap, som er sjølv føresetnaden for at vi skal kunna forstå meningsinnhaldet i språklege uttrykk. Denne bakgrunnskunnskapen er ein kulturelt overlevert føresetnad for den kommunikative handlinga ved at han bestemmer og *førtolkar* situasjonen (Habermas: 1985b: 160-67).¹¹⁰ Sjølv om Schütz med sitt horisontomgrep er premissleverandør for livsverdsomgrepet til Habermas, går han glipp av Habermas' poeng med å føre inn «livsverda» som eit korrelat til «verda» ved å setja likskapsteikn mellom «livsverda» og «kvardagslivet» som ein arena for den daglege samtala. Sjølv om dei gyldigheitskrava som er føresetnaden for kommunikasjonen i livsverda er historisk styrde hjå Habermas, slik at livsverda ikkje kan gjera krav på nokon a priori status, som hjå Husserl, fær ho ein meir grunnleggjande status hjå Habermas enn hjå Schütz.

2.3.2. Kritikk av den intuitive metoden

Habermas kritiserer òg Schütz for å halde fast på Husserls intuitive metode. Det gjer at strukturane i livsverda berre speglar av opplevingane til dei einskilte subjekta. På det viset hindrar dei tilgangen til den intersubjektiviteten som vert oppala gjennom språket. Ved å føre inn omgrepet «kommunikativ handling» som komplementært til «livsverd», kan ein utan vanskar forklåre dei grunntrekka ved livsverda fenomenologane beskriv. Livsverda vert då den beinveges konteksten for kommunikativ handling, det vil seia det intuitive og uoversiktlege nettverket av føresetnader som gjev ei ytring meining (Habermas 1987b: 198-

99). I motsetnad til den intersubjektive kunnskapen, som ein kan vera samd eller usamd i, danar livsverda sjølve grunnlaget for at usemje i det heile kan finne stad. Ho kan difor ikkje sjølv vera utsett for usemje, berre haldast ved lag eller bryte i hop (ibid.: 200).

2.3.3. *Språk vs. institusjonar*

Habermas ser det som ein veikskap hjå Schütz at han heile tida framhevar intersubjektiviteten i livsverda, samstundes som han, i tråd med medvitsfilosofien til Husserl, tonar ned verdet av språkleg formidling (Habermas 1987b: 199). Habermas ser livsverda som ein bakgrunnskunnskap framvaksen av den språkleg-kulturelle arven, som gjer det mogleg å forstå situasjonen som ein heilskap som gjev spelerom for handlingar. Dette vert sett opp mot institusjonelle ordningar og personlegdomsstrukturar, som snevrar inn handlingsromet for individa. Individet fær på det viset ei dobbeltrolle, både som initiativtakar til tilreknelege handlingar og produkt av overleveringar innanfor den gruppa det er ein del av. Gruppesolidaritet og individuell kompetanse danar på det viset, saman med den kulturelle arven, grunnlaget for kommunikativ handling i livsverda (ibid.: 204-05). Habermas kritiserer Schütz for å redusera den kommunikative handlinga til tolkingsprosessar og på det viset bana veg for eit «kulturalistisk avkorta livsverdsomgrep» :

Selbst die kommunikationstheoretischen Lesart, die ich den Analysen von Alfred Schütz gegeben habe, legt einen auf Aspekte der Verständigung eingeschränkten, einen kulturalistisch verkürzten Begriff der Lebenswelt nahe. [...] In der auf Husserl und Alfred Schütz zurückgehenden phänomenologischen Tradition geht die Gesellschaftstheorie, der ein solches *kulturalistisch verkürztes* Lebensweltkonzept zugrunde gelegt wird, konsequenterweise in *Wissenssoziologie* auf (ibid.: 210).

Det er likevel grunn til å merkje seg at Habermas andre stader omtalar «idealiseringsar», som fungerer som sosiale fakta, som ein naudsynt føresetnad for forståingsretta språkbruk, og med det òg for den sosiokulturelle reproduksjonen i livsverda (Habermas 1990: 342). Her kjem han tett opp til Schütz' oppfatning av «typifisering».

William **Outhwaite** (1997: 89-90) hevdar at livsverdsomgrepet til Habermas knyter seg mindre til Husserls tolkande fenomenologi enn til Schütz' sosialfenomenologi. Habermas' livsverdsomgrep er likevel meir kulturelt differensiert enn Schütz sitt. Habermas jamfører den rasjonaliseringa som skjer med moderniseringa av livsverda med det Piaget kallar «desentrering» i ontogenesen. Det tyder ei aukande differensiering, der det som i utgangspunktet ter seg som objektivt for barnet, etter kvart artar seg som subjektivt eller intersubjektivt. Ført over til livsverda tyder det at ein stendig mindre del av ho kan takast for

gjeven og at stendig meir av ho lyt tolkast og drøftast. Vi fær med det ein overgang frå ei normativt motivert semje til kommunikativ forståing.

2.4. Rasjonaliseringa av livsverda

Den moderne samfunnsutviklinga fører med seg ei rasjonalisering av livsverda. For Habermas tyder dette tri ting:

- I) *Strukturell differensiering*, dvs. at samfunnsinstitusjonane ekspanderer på kostnad av dei verdsbileta som er rotfesta i kulturen, at individa fær eit friare spelerom for inngåing av nye relasjonar og at oppattninga av tradisjonar vert stendig meir avhengig av dugleiken til einskildmenneska når det gjeld oppfinning og kritikk. Interaksjonen vert prega av ei ymsesidig forståing som er rasjonelt motivert og legg grunnlaget for ein konsensus tufta på det beste argumentet.
- II) *Skilje form/ innhald* når det gjeld kultur, samfunn og individ:
 - 1) *Kulturelt* skil den kjernen av tradisjonar som borgar for identitet seg frå det konkrete innhaldet, som enno er nært ihopfletta med mytiske verdsbilete. Han skrumpar etter kvart inn til meir formale omgrep og abstrakte grunnverde.
 - 2) *Sosialt* utkrystalliserer det seg ålmenne prinsipp innanfor rettsvesen og moral frå dei serskilte konkrete kontekstane som enno heftar ved dei primitive samfunna.
 - 3) *Individuelt* skil dei kognitive strukturane frå sosialiseringssprossene meir og meir lag med innhaldet i den kulturelle kunnskapen som dei i utgangspunktet var ein del av.
- III) *Funksjonell spesifisering* av reproduksjonsprosessane når det gjeld
 - 1) *kulturarven*, der kunst og vitskap spelar hovudrolla,
 - 2) *integreringa av samfunnet*, der kyrkje og rettsvesen spelar ei viktig rolle, og
 - 3) *oppsedinga av menneska*, der skulen og pedagogikken meir og meir har teki over rollene til familien og kyrkja.

Soleis tyder rasjonaliseringa av livsverda ikkje berre ei profesjonalisering, men òg ei refleksiv bryting («reflexive Brechung») av den symbolske reproduksjonen i livsverda (Habermas 1987b: 218-21).

Med denne rasjonaliseringsmodellen tek samstundes Habermas fråstand frå den kulturelle relativismen ein hamnar i dersom ein tuftar samfunnsvitskapen på den språkbruken som gjeld til kvar tid. Han syner her til Wittgensteins språkspelomgrep, forstått som «eit kompleks ihopsett av språk og praksis» (Habermas 1985: 256).¹¹¹ Han rosar Wittgenstein for å syne attende den analytiske språkfilosofien, der språket vert oppfatta som eit formelt representasjonssystem, og for i staden å spørja korleis ein kan nå fram til sannkjenning av

røyndomen gjennom språket (ibid.: 244).¹¹² Samstundes kritiserer han Wittgenstein for ikkje å finne fram til eit universelt metaspråk. I staden for den logiske og partikularistiske språkbruksanalysen til Wittgenstein, tek Habermas til ords for ein generell teori om språkspel – noko Austins bruk av omgrepet «talehandling» legg opp til.¹¹³ Han ynskjer likevel å unngå eit *privilegert* metaspråk, heva over den sosiale praksisen samfunnsvitskapen beskriv, og freistar løyse dette dilemmaet ved å tala om *opne* språkspel med horisontar som kan overskridast gjennom omsetjing frå eit språkspel til eit anna. Samstundes ynskjer han eit universelt regelsystem som gjeld for alle språkspel, tufta på ein grunnleggjande konsensus mellom deltakarane (ibid.: 257).¹¹⁴ Han ser her transcendentalpragmatikken til Karl-Otto Apel, der språket har ein objektiv referanse, som eit alternativ. Det er på dette grunnlaget han utviklar formalpragmatikken med gyldigheitsteoretisk grunngeving av språkfunksjonane, generalisering av sanningsvilkåra til gyldigheitsvilkår, samankopling av gyldigheitsvilkåra med ei intersubjektivt grunngevi talehandling og ei diskursiv innløyssing av gyldigheitskrav gjennom den illokusjonære krafta i talehandlinga (Habermas 1986: 358).

Stig Hareide (1983: 89-90) ser ei sjølvmotseiing i at teorien om kommunikativ rasjonalitet tek sikte på å tryggje objektiviteten i samfunnsvitskapen og samstundes halde ved lag sambandet til den førvitskaplege praksisen i livsverda: Anten er den kommunikative rasjonaliteten sjølv eit metaspråk, men då går poenget om opne språkspel tapt. Eller so vert den kommunikative rasjonaliteten eit mogleg språkspel mellom andre, men då kan han ikkje lenger gjera greie for objektiviteten i samfunnsvitskapen.

3. Livsverda vs. systemverda

I band 2 av *Theorie des kommunikativen Handelns*¹¹⁵ vier Habermas eit eige kapittel til livsverdsomgrepet, som han kontrasterer til systemomgrepet. Etter Habermas kan ein sjå samfunnet både som system og livsverd samstundes, avhengig av kva for perspektiv vi legg på det. Systemrasjonaliteten, som har økonomi og politikk som system, med høvesvis pengar og makt som styringsmedium, vert sett opp mot den kommunikative rasjonaliteten i livsverda.

¹¹⁶ Medan «systemet» vert sett frå tilskodarperspektivet til ein utanforståande observatør («aus der Beobachterperspektive eines Unbeteiligten»), vert «livsverda» sett frå deltakarperspektivet til dei handlande subjekta («aus der Teilnehmerperspektive handelnder Subjekte»). Medan systemverda er prega av funksjonell rasjonalitet, er livsverda prega av kommunikativ rasjonalitet: I systemverda vert handlingane til subjekta verdsette etter den funksjonen dei har i å halde oppe systemet, medan dei i livsverda vert verdsette etter det normative verdet dei vert tilkjende i kommunikasjonen mellom menneske (Habermas 1987b:

179-80). Medan livsverda er kjenneteikna av handlingsorientering, normativ og kommunikatív konsensus og sosial integrasjon, er systemverda kjenneteikna av resultatorientering, ikkje-normativ styring og systemintegrasjon. Medan den sosiale integrasjonen i livsverda skjer ut frå handlingsorienteringar, går integrasjonen i systemverda ut over handlingsorienteringane (ibid.: 179). Medan livsverda vert reproduisert gjennom symbolske strukturar, vert systemverda reproduisert gjennom byteprosessorar. Ein kan sjå livsverda som eit rammevilkår for reproduksjonen i systemverda, av di dei einingane som vert subsumerte under dei systemteoretiske omgrepa til ein utanforståande observatør, fyrst må kunne identifiserast som livsverdene til sosiale grupper og forståast som symbolske strukturar (ibid.: 227).

Habermas ser den *sosiale* integrasjonen ved hjelp av språkleg-symbolsk reproduksjon i livsverda som ein føresetnad for den *funksjonelle* integrasjonen ved hjelp av materiell reproduksjon i systemverda:

Während sich die *soziale Integration* als Teil der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt darstellt, die über die Reproduktion von Mitgliedschaften (oder Solidaritäten) hinaus auf kulturelle Überlieferungen und Sozialisationsvorgänge angewiesen ist, ist die *funktionale Integration* gleichbedeutend mit einer materiellen Reproduktion der Lebenswelt, die als Systemerhaltung konzipiert werden kann (Habermas 1987b: 349).

Den kommunikative fornufta i livsverda legg soleis det normative grunnlaget for måten samfunnet fungerer på: Livsverda legg grunnlaget for den innbyrdes forståinga mellom menneska (ibid.: 192). Livsverda har soleis for Habermas framleis den grunnleggjande funksjonen ho har for all menneskeleg aktivitet, liksom hjå Husserl. Likevel er det ulike prinsipp som ligg til grunn for integrasjonen i livsverda og systemverda: Medan det er språkleg kommunikasjon og moralsk autoritet som ligg til grunn for integrasjonen i livsverda, er det dei symbolsk generaliserte styringsmedia pengar og makt som står for integrasjonen i systemverda.

Den kommunikative handlinga i livsverda har etter Habermas tri viktige funksjonar:¹¹⁷

- A) *Sosialisering* av individet, slik at det vert utvikla ein *personlegdom* («Persönlichkeit»), definert som «dei kompetansane som gjer eit subjekt språk-og handlingsdyktig, dvs. som set det i stand til å ta del i forståingsprosessane, og med det hevde sin eigen *identitet*» (mi utheving).
- B) *Kulturell reproduksjon*, dvs. fornying av *kulturen*, definert som «det kunnskapsforrådet som deltakarane i kommunikasjonen skaffar seg tolkingar av i det dei søkjer å *forstå* noko i verda» (mi utheving).

C) *Sosial integrasjon*, dvs. at det danar seg *samfunn* («Gesellschaft»), definert som «dei legitime ordningane deltakarane i kommunikasjonen regulerer tilhøyrsla til sosiale grupper, og med det òg sikrar seg *solidaritet*, gjennom» (mi utheving)(ibid.: 208-09).

Institusjonane i livsverda er intuitivt til stades for samfunnsmedlemene som ein førrefleksiv bakgrunnskunnskap, medan dei i systemverda er konstraintuitive. Ikkje i nokon av tilfella er dei til stades i medvitet til aktørane. Medan den sosiale integrasjonen i livsverda avheng av indre stabilitet i form av personleg identitet og gruppeidentitet, som aktørane gjev seg sjølve, avheng systemintegrasjonen av ytre stabilitet gjennom grensemarkering i høve til andre samfunn (Habermas 1990: 354-55).

Det er viktig å vera merksam på at livsverda og systemverda knyter seg til to ulike sosiologiske tradisjonar, høvesvis fenomenologien og systemteorien. Innanfor systemteorien er sosiale system berre sertilfelle av ein ålmenn modell, som òg omfattar psykiske system og organiske system. Det spesielle med Habermas' tilskot er at han fører dei to tradisjonane saman til ein einskapleg samfunnsteori. Ei sosial handling i livsverda kan berre beskrivast hermeneutisk frå eit deltakarperspektiv, med utgangspunkt i kommunikasjonsteori. Innanfor systemteorien kan handlinga berre beskrivast frå eit tilskodarperspektiv med eit objektivistisk språk, uavhengig av korleis aktørane oppfattar seg sjølve. Det avgjerande her er at systemanalysen krev ei kommunikasjonsteoretisk opning av objektområdet, slik at livsverda fær ei meir grunnleggjande status enn systemverda. Systemintegrasjonen skjer gjennom mekanismar som segmentær differensiering, stratifisering, politisk organisering og styringsmedia pengar og makt. Av dei er det berre styringsmedia som krev ei strategisk innstilling frå aktørane. Den sosiale integrasjonen i livsverda er på si side ikkje tilkopla nokon bestemt handlingstype a priori, ettersom han kan skje gjennom både forståingsretta og strategisk handling. Systemet markerer sjølv grensene til omverda ved å skilja mellom eit utanfrå- og eit innanfråperspektiv. I laupet av denne prosessen vert det skipa ei rad delsystem som definerer ein annan ymsesidig som omverder. Held vi fast på den metodologiske førerangen til livsverda, kan slike delsystem ikkje identifiserast uavhengig av samfunnsmedlemene sjølve (ibid.: 356-58).

Det er den formtvangen som ligg innbygd i teknikken («Die Formzwänge der Technik») som legg grunnlaget for utviklinga av systemverda, med ein marknad tufta på tilbod og etterspurnad, og ein stat som skal syte for utbygging av infrastrukturen og av eit rettsvesen. I kvardagen gjev dette seg uttrykk i ein marknad styrd av pengar og ein stat styrd av makt. Ei systemverd orientert etter økonomi og administrasjon vert med det stilt opp mot ei

livsverd orientert etter bruksverde. Den aukande teknifiseringa av kvardagen gjer at livsverda både vert desintegreert gjennom kolonialisering og integreert gjennom avlasting av individuell kreativitet (Habermas 1987b: 244-45). Moderne samfunn vert kjenneteikna av at sosiale relasjonar i stendig mindre grad vert styrde av normer og identitetsskapande gruppetilhøyrse til føremon for styringsmedia pengar og makt. Livsverda vert på det viset institusjonalisert og danar subsystem som avgjer utforminga av det sosiale systemet (ibid.: 230-31). Slike subsystem vert fråkopla den normative samanhengen i livsverda. Dei bryt med det ut or den intuitive kommunikative praksisen i kvardagen, og soleis òg ut or livsverdshorisonten. På det viset vert livsverda tingleggjord:

Die Entkoppelung von System und Lebenswelt spiegelt sich innerhalb moderner Lebenswelten zunächst als Versachlichung: das Gesellschaftssystem sprengt definitiv den lebensweltlichen Horizont, entzieht sich dem Vorverständnis der kommunikativen Alltagspraxis und ist nur noch dem kontraintuitiven Wissen der seit dem 18. Jahrhundert entstehenden Sozialwissenschaften zugänglich (ibid.: 258).

Habermas forklårar denne frikoplinga av systemet frå livsverda både kunnskapsteoretisk (epistemisk) og handlingsteoretisk . Kunnskapsteoretisk kan livsverda berre beskrivast negativt som heilskapen av dei handlingsområda som ikkje svarar til beskrivinga av dei mediestyrt subsystema økonomi og politikk. Handlingsteoretisk skjer det ei standardisering av språket ved at subsystema nyttar kvar sine spesialiserte kodar, utan at ressursane i livsverda vert tekne i bruk. Dette gjer at det oppstår strukturelle motsetnader mellom dei symbolske strukturane i livsverda og dei mediestyrt interaksjonane i systemet. Habermas konkluderer ut frå dette med at sosialiseringa av individet, vidareføringa av kulturelle tradisjonar og integreringa av samfunnet berre kan skje gjennom den forståingsretta handlinga i livsverda og ikkje ved hjelp av dei systemiske styringsmedia pengar og makt (Habermas 1990: 361, 364).

Frikoplingsteser leiðer soleis til to motsette tendensar, der livsverda og systemet dreg i kvar si leið: Forankringa av styringsmedia i livsverda fører til innskrenkingar i den kapitalistiske funksjonsmåten til det økonomiske og den byråkratiske funksjonsmåten til det administrative systemet. På hi sida vert livsverda utsett for eit stigande press av økonomisk og administrativ rasjonalitet som styrkar den eksisterande klassestrukturen ved at livsverda vert underlagd tvangen til den materielle reproduksjonen i systemverda. Etter Habermas er det mogleg å føre denne utviklinga inn på eit meir ynskt spor gjennom ei gjennomgripande demokratisering av livsverda som kan halde koloniseringa frå systemet i sjakk (ibid.: 365-66).

3.1. Habermas' utviklingsteori

Habermas (1987b: 282-93) deler samfunnsutviklinga inn i tri steg:

- 1) *Stammesamfunnet*, der det er samanfall mellom livsverd og system:
Handlingsområdet er sakralt, dvs. at den symbolske interaksjonen i livsverda styrer alle handlingar gjennom mytar og religiøse ritar. Stammesamfunn kan vera både egalitære og hierarkiske, avhengig av om dei er tufta på segmentær differensiering i form av slektskapsrelasjonar eller stratifisering i form av rangordning.
Kommunikasjonen er avgrensa på grunn av vantande utdifferensiering av gyldigheitssfæren, dvs. at dei formelle vilkåra for forståing ikkje er til stades.
- 2) Det *tradisjonelle* samfunnet, der systemet har skilt seg ut frå livsverda:
Handlingsområdet er profant, dvs. at handlingane er målretta eller styrde gjennom kommunikasjon. Samfunnet er inndelt i klasser tufta på statleg organisering gjennom embetsautoritet, dvs. på politisk stratifisering, eller på økonomi gjennom styringsmediet pengar.
- 3) Det *moderne* samfunnet, der systemet er økonomisk utdifferensiert som ei fylgje av den auka strukturelle differensieringa av livsverda tufta på auka kommunikativ rasjonalitet på kostnad av overleverte normative åtferdsmønster. På den eine sida fører den auka innbyrdes forståinga dette fører med seg til at dei ulike rasjonalitetsformene vert friset, på hi sida fører det auka innslaget av målrasjonalitet til auka systemkompleksitet.

Etter Habermas er det berre i det moderne samfunnet at dei fire gyldigheitskrava, som full utfolding av den kommunikative rasjonaliteten føreset, fær universell gyldigheit (ibid.: 593). Med denne utviklingsteorien fører Habermas inn att ein historisk dimensjon til livsverda som var fråverande både i den transcendentale intersubjektiviteten til Husserl og den mondene intersubjektiviteten i kunnskapssosiologien. Som hjå Weber vert historisk utvikling no einstyddande med ein prosess i retning av stadig meir rasjonalisering, ikkje berre av det sosiale systemet, men òg av livsverda. Habermas sluttar seg til Webers universelle definisjon av «det sosiale», i motsetnad til Durkheims historiske definisjon. Difor endrar sosiale fenomen seg over tid som ei fylgje av rasjonaliseringsprosessen, og ikkje, som hjå Durkheim, som eit resultat av historiske endringar (Nilsén 2000: 150).

Stig **Hareide** (1983: 89-90) ser det som problematisk at Habermas på dette viset forklårar den kommunikative rasjonaliteten evolusjonsteoretisk, som eit framskride stadium av ein ibuande, artspesifikk eigenskap ved mennesket. Med det vert formalpragmatikken ein empirisk vitenskap, der sanningsinnhaldet til kvar tid avheng av testresultatet. Men då kan han

ikkje lenger gjera krav på nokon grunnleggjande status i høve til samfunnsvitskapen, slik Habermas i utgangspunktet hadde tenkt (Hareide 1983: 89-90). Livsverda kan med det ikkje lenger gjera krav på ein a priori universalitet, slik ho kunne hjå Husserl og Schütz. Likevel stør Habermas seg på Husserl når han gjev livsverda status som universell:¹¹⁸

Wenn man die von Husserl entwickelte Methode für unbedenklich hält, versteht sich der Universalitätsanspruch der phänomenologisch durchgeführten Lebensweltanalysen von selbst. Sobald wir indessen den Lebensweltbegriff kommunikationstheoretisch einführen, ist die Absicht, mit seiner Hilfe an *beliebige* Gesellschaften heranzukommen, keineswegs mehr trivial. Die Beweislast für die allgemeine, Kulturen und Epochen übergreifende Geltung des Lebensweltkonzepts verschiebt sich dann auf den Komplementärbegriff „kommunikatives Handeln“ (Habermas 1987b: 216-17).

For Habermas er det ein nær samheng mellom samfunnsutviklinga og sosialiseringa av dei einskilde samfunnsmedlemene. Han innfører her eit skilje mellom arbeid og mellommenneskeleg interaksjon, og gjev på dette grunnlaget interaksjonen den mest sentrale plassen i samfunnsutviklinga. Her skil Habermas klårt lag med marxismen:

Während Marx die evolutionär folgenreichen Lernvorgänge, die epochalen Entwicklungsschübe auslösen, in der Dimension des objektivierenden Denkens, des technischen und organisatorischen Wissens, des instrumentellen und strategischen Handelns, kurz: der Produktivkräfte lokalisiert hat, gibt es inzwischen gute Gründe für die Annahme, daß auch in der Dimension der moralischen Einsicht, des praktischen Wissens, des kommunikativen Handelns und der konsensuellen Regelung von Handlungskonflikten Lernvorgänge stattfinden, die sich in reiferen Formen der sozialen Integration, in neuen Produktionsverhältnissen niederschlagen und ihrerseits erst den Einsatz neuer Produktivkräfte möglich machen (Habermas 1976a: 11-12).

På det viset vert kommunikativ samhandling ein eigen , sjølvstendig forklaringsvariabel for samfunnsutviklinga, ved sida av den teknologiske utviklinga. Med det fær språket ei sentral stilling som berar av historisk overførde kulturelle tradisjonar og institusjonaliserte sosiale relasjonar. Språket har ikkje berre interesse som lingvistisk verkemiddel, men òg som eit middel til sosial dominans (Habermas 1970b: 287).

3.2. Habermas' teori om «det moderne»

Habermas (1987b: 481-83) stør seg for ein stor del på Max Webers modernitetsomgrep i utviklinga av moderniseringsteorien, og tek her utgangspunkt i Webers omgrep «kulturell modernitet», som tyder at verdssyn ikkje lenger vert grunngevene religiøst og metafysisk, men argumentativt. Vi fær på det viset ei kulturell rasjonalisering, som i sin tur fører til ei profesjonalisering, med utdifferensiering av dei tri verkeområda kunst, vitskap og rettsvesen, svarande til høvesvis estetisk-ekspressiv, kognitiv-instrumentell og moralsk-praktisk kunnskap. Habermas ser dette som eit trugsmål mot den kommunikative praksisen i livsverda, der det er ein rasjonelt grunngeven indre samheng mellom dei tri kunnskapsområda. I staden trengjer subsystem styrde av økonomisk og administrativ rasjonalitet, dominerte av

styringsmedia pengar og makt, seg inn i livsverda, noko som fører til tingleggjering av den kommunikative praksisen i kvardagen. Dei områda av livsverda som er avhengige av ymsesidig forståing, som barneoppseding, sosial integrering og kulturarbeid, yter motstand mot ei slik utvikling (ibid.: 488).

Sjølv om Habermas sluttar seg til Webers differensiering mellom ulike verdesfærar i moderniteten, hevdar han, i motsetnad til Weber, at rasjonaliteten i livsverda syter for ein universell einskap i mangfaldet av kulturtradisjonar (Habermas 1987a: 339-40).¹¹⁹ Habermas kritiserer òg Weber for å ha ei for einsidig føremålsrasjonell oppfatning av rasjonaliteten, og går difor inn for å utvide handlingsteorien til å omfatte både ein teori om kommunikativ handling i livsverda og ein systemteori:

[...] diese Verselbständigung von selbstgeregelten Subsystemen gegenüber einer kommunikativ strukturierten Lebenswelt hat weniger mit der Rationalisierung von Handlungsorientierungen als vielmehr mit einem neuen Niveau der Systemdifferenzierung zu tun. Dieses Problem wird Anlass geben, den handlungstheoretischen Ansatz nicht nur auf der Linie einer Theorie des kommunikativen Handelns zu erweitern, sondern mit dem systemtheoretischen Ansatz zu verbinden (ibid.: 366).

Dette inneber òg ein kritikk av Webers einsidige vektlegging av eit subjektivt meningsomgrep, i staden for eit meningsomgrep formidla gjennom språket (ibid. 377), noko Habermas igjen ser som eit resultat av Webers einsidige vektlegging av handlingsorientering i staden for dei ålmenne strukturane i livsverda (ibid.: 441).

Dei ovringane Habermas serleg trekkjer fram i samband med rasjonaliseringa av livsverda er instrumentalisering og kriser.

3.2.1. Instrumentalisering

Det som sermerkjer det *moderne* samfunnet i høve til det tradisjonelle er at styringsmedia, makt og pengar, verkar inn på den kommunikative rasjonaliteten i livsverda. På det viset skjer det ei instrumentalisering av livsverda. Habermas talar her om ei «kolonialisering» av livsverda frå systemet. Ho vert mogleg av di eit splitta medvit hindrar innsikt i den tingleggjeringa som finn stad:

An die Stelle des «falschen» tritt heute das *fragmentierte* Bewusstsein, das der Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung vorbeugt. Erst damit sind die Bedingungen einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* erfüllt: die Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, *von außen* in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein und erzwingen die Assimilation (Habermas 1987b: 522).

Som døme bruker Habermas attendekoplinga av pengemediet til livsverda gjennom normeringa av byterelasjonane i form av eigedom og kontraktar (ibid.: 398). Kolonialiseringa av livsverda skjer når systemmekanismar trengjer seg inn på dei områda der den

konsensusavhengige handlingskoordineringa ikkje kan bytast ut, dvs. der det dreiar seg om sjølve den symbolske reproduksjonen i livsverda:

Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungsorientierung nicht Substituiert werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt die auf dem Spiel steht. Dann nimmt die *Mediatisierung* der Lebenswelt die Gestalt einer *Kolonialisierung* an (ibid.: 293).

Samstundes fær vi ein stendig stigande grad av sosial differensiering ved at vitenskap, moral og kunst vert utdifferensierte som eigne verdesfærar (Habermas 1987a: 267). Habermas differensierer ut 12 forståingsformer, definerte som «dei brotflatene som kjem fram der og på den måten mediatiserer livsverda» (Habermas 1987b: 279).¹²⁰ Dei vert til i skjeringspunktet mellom eit tradisjonelt, sakralt, og eit moderne, profant, handlingsområde på den eine sida og ulike gradar av differensiering i gyldighetssfæren på hi (ibid.: 286). Moderniseringa av samfunnet kan ein difor sjå som ei stendig aukande differensiering av forståingsformer, der livsverda og systemverda vert differensierte kvar for seg, men heile tida med livsverda som den grunnleggjande sfæren.

Den moderne forståingsforma har i seg ei gjennomskyttheit som motverkar ei systematisk innskrenking av kommunikasjonen. Men den aukande mediatiseringa av livsverda fører òg til at den kommunikative rasjonaliteten vert fordreia: Dei aukande styringskrisene i systemverda kan ein berre sleppe unna ved at den symbolske reproduksjonen i livsverda vert skipla, slik at det utviklar seg samfunnspatologiar:

Diese auf eine *Mediatisierung* der Lebenswelt durch Systemimperative zurückgehende Abhängigkeit nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer *inneren Kolonialisierung* an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion (also die der systemtheoretischen Analyse zugänglichen Steuerungskrisen) nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt (d.h. von „subjektiv“ erfahrenen identitätsbedrohenden Krisen oder Pathologien) vermeiden werden können (ibid.: 452).

At mediatiseringa av livsverda skal lukkast føreset at medvitet alt på førehand er fragmentert, noko som fører til at livsverda vert utydeleggjort. Det gjer det igjen vanskelegare å drive samfunnskritikk ut frå overordna mål. Resultatet er ei tingleggjering og kulturell utarming, som styrkar kvarandre ymsesidig (ibid.: 522). Denne tingleggjeringa skuldast meir at systemet har rivi seg laus frå den kommunikative rasjonaliteten i livsverda enn den instrumentelle rasjonaliteten i systemverda (Habermas 1987a: 533).¹²¹

At språkleg kommunikasjon fær ein so sentral plass i Habermas' forståing av livsverda, tyder samstundes at livsverda har eit potensiale for rasjonalitet i seg. Det skuldast at det knyter seg eit gyldigheitskrav til kvar talehandling, slik at berre den kunnskapen som kan grunngevest vil overleva. Det rasjonalitetspresset livsverda på den måten vert utsett for aukar

trongen til forståing, men fører samstundes til auka rasjonalisering av livsverda. Resultatet er auka differensiering mellom kultur, samfunn og individ. Ein konsekvens av dette er institusjonalisering av ekspertkulturane, som har kvar sine gyldigheitskrav, og som vert framandgjorde i høve til den kommunikative praksisen i kvardagslivet. Det er utviklinga av desse eliteprega ekspertkulturane, og ikkje utdifferensieringa i verdesfærar i seg sjølv, som er årsaka til meiningstapet og utviklinga av samfunnspatologiar i livsverda (Habermas 1987b: 488).¹²² Dette føreset eit stendig skarpere skilje mellom målrasjonell og forståingsretta handling, der dei målrasjonelle styringsmedia, pengar og makt, ekspanderer på kostnad av den språkleg og normativt styrde kommunikasjonen i livsverda. Den strukturelle differensieringa av livsverda verkar i sin tur inn på systemet, som på si side vert meir og meir komplekst (ibid.: 259). Livsverda fremjar på det viset integrasjonen i systemverda instrumentelt ved å gjeva honom legitimitet. Denne instrumentaliseringa påverkar strukturane i livsverda i det skjulte, slik at dei formelle vilkåra for den kommunikative handlinga vert fordreia. Det skapar eit falskt medvit. Habermas ser dette som utøving av eit «strukturelt vald», som umerkande legg under seg intersubjektiviteten i livsverda:

Die Einwirkungen des Systems auf die Lebenswelt, die die Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen in ihrer Struktur verändern, müssen verborgen bleiben. Reproduktionszwänge, die eine Lebenswelt instrumentalisieren, ohne den Schein der Autarkie der Lebenswelt zu beeinträchtigen, müssen sich gleichsam in den Poren des kommunikativen Handelns verstecken. Daraus entsteht eine *strukturelle Gewalt*, die sich, ohne als solche manifest zu werden, der Form der Intersubjektivität bemächtigt (ibid.: 278).

Habermas set si eiga sosialfenomenologiske forståing av livsverda opp mot ei systemteoretisk forståing. Medan systemteorien ser livsverda som ei leivning frå ei fortid, der samfunnet berre var ei rad isolerte funksjonssystem, ser sosialfenomenologien ho som sjølve føresetnaden for å kunne byggje komplekse samfunn. Dette fær òg konsekvensar for synet på individualiseringsprosessen: Medan systemteorien ser individualiseringa som ei aukande inkludering av individet i systemet, der det vert berar av funksjonsspesifikke roller, som forbrukar, skattebetalar, veljar, osb., ser sosialfenomenologien ho som eit prov på at menneska i aukande grad godtek einannan som frie, handlande subjekt. Liksom hjå Husserl står her filosofien fram som forsvarar av intuisjonane i livsverda andsynes dei vitskaplege modellane (Habermas 1991a: 46-48).

3.2.2. Krisene i livsverda

Til kvar av dei tri strukturelle komponentane i livsverda svarar ein serskild type krise som skuldast ei skeivutvikling i den tilsvarande reproduksjonsprosessen:

- A) *Psykopatologi* er ein svikt i *personlegdomen* som følgje av ei skeivutvikling i *sosialiseringa*.
- B) *Meiningstap* er ein svikt i den *kulturelle legitimeringa* som følgje av ei skeivutvikling i den *kulturelle reproduksjonen*.
- C) *Anomi* er ein svikt i *samfunnssolidariteten* som følgje av ei skeivutvikling i den *sosiale integreringa*, som fører til framandgjering (Habermas 1987b: 214-16).

Desse krisene vert motverka av den strukturelle differensieringa av livsverda, som gjer at den språklege samhandlinga vert underlagd krava til ei rasjonelt motivert forståing, dvs. ein konsensus som står seg på det beste argumentet:

Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich *letztlich* auf die Autorität des besseren Arguments stützt (ibid.: 218).

Dette føreset at tilhøvet mellom samfunn og kultur, mellom samfunn og personlegdom og mellom kultur og personlegdom stendig vert utsett for overprøving og kritikk, at det vert skilt klårt mellom form og innhald både når det gjeld individ, kultur og samfunn og at den strukturelle differensieringa av livsverda svarar til den funksjonelle spesifiseringa av reproduksjonsprosessane. Soleis har formaliseringa av sosialiseringprosessen gjennom pedagogikken og skuleverket gjort den symbolske reproduksjonen i livsverda refleksiv og viska ut skiljelinene i høve til kultur og samfunn (ibid.: 219-21).

4. Kritikk av Habermas' livsverdsomgrep

Eg skal no sjå litt nærmare på den kritikken som har vori reist mot ulike sider ved Habermas' livsverdsomgrep. Der Habermas svarar på kritikken, skal eg summera opp svara.

4.1. Weiß' kritikk

Johannes Weiß (1983: 110) kritiserer fire grunnleggjande tesar som Habermas set fram i *TKH*: For det fyrste tesen om at kommunikativ handling naudsynleg er innretta mot *forståing*, for det andre tesen om at *rasjonaliteten* naudsynleg fell saman med det sosiale, for det tredje tesen om at teorien om kommunikativ handling er ein kritisk teori og for det fjerde tesen om at det er ein naudsynt samanheng mellom rasjonalisering og utvikling av *patologiar*.

- 1) Tesen om at kommunikativ handling naudsynleg er innretta mot *forståing* tyder at det herskar eit ymsesidig tilhøve mellom den kognitive og den normative orienteringa i

intersubjektiviteten, og at dette tilhøvet berre kan realiserast gjennom den kommunikative handlinga. Det tyder samstundes at kravet om normativ rettleik gjer det mogleg at den kommunikative, forståingsretta handlinga legg grunnlaget for sosial orden ved å skipe intersubjektiv semje. Weiß kritiserer denne tesen ved å hevde at symmetrisk konsensus ikkje er ein naudsynt føresetnad for sosial integrasjon framavla gjennom kommunikasjon, og hevdar at ei sams godtaking av at det ikkje finst noka semje truleg høver betre for tilhøva i vår tid enn konsensusmodellen til Habermas. Når Habermas set moral som mål for sosial handlingskoordinering fører det til individuell andsvarsfråskrivning i høve til normene, samstundes som omgrepet «kommunikativ handling» vert overlasta (ibid.: 110-12).

- 2) Tesen om at *rasjonaliteten* naudsynleg fell saman med det sosiale tyder at den kommunikative rasjonaliteten vert fridd frå metafysisk tenking, men ber òg i seg ei idealisert førestilling om intersubjektiviteten. Weiß hevdar at eit slikt idealisert omgrep om det sosiale vantar forklåringskraft. Han tvilar på at «bindingsverknadene» i den intersubjektive handlingskoordineringa eigenleg spring ut av gyldigheitskravet om normativ rettleik, slik Habermas hevdar. Dette kravet, liksom forklåringane til ein empirisk samfunnsteori, verkar berre under visse empiriske vilkår, som til dømes sosiale og institusjonelle konstellasjonar og psykiske disposisjonar (ibid.: 112-13).
- 3) Tesen om at teorien om kommunikativ handling er ein kritisk teori grunnar seg på at den kommunikative handlinga ber i seg eit potensiale for kritikk ved at ho stiller normative gyldigheitskrav frå eit deltakarperspektiv gjennom interaksjonen i kvardagen, noko som igjen er ein føresetnad for universell konsensus. Weiß hevdar det ligg to misvisande føresetnader til grunn for denne tesen: For det fyrste vert det føresett at ein sosialt etablert konsensus er tufta på visse typar argumentativ grunngeving. Men slik konsensus kan like gjerne skuldast overtydingskrafta til *konkrete* meningssamanhengar og verdesetjingar. For det andre vert det føresett at dei ulike grunngevingssformene fylgjer ein eintydig utviklingslogikk. Det gjer at ein ser bort frå *innhaldet* i meiningar og verde, og på det viset gløymer konsensus om den konkrete sosiale handlinga (ibid.: 114-16).
- 4) Tesen om at det er ein samanheng mellom rasjonalisering og utvikling av patologiar grunnar seg på at store område av samkvæme er fråkopla den kommunikative rasjonaliteten og underkasta systemrasjonaliteten, slik at det vert utskilt subsystem som er utilgjengelege for forståinga («verständigungsfrei organisierter Subsysteme»). Ei slik fråkopling fær vi når den symbolske reproduksjonen i livsverda vert skipla

gjennom kolonisering frå styringsmedia pengar og makt. Weiß hevdar at Habermas her opererer med eit for strengt skilje mellom system og livsverd. Viktige handlingsområde vert på det viset framandgjorde av di dei ikkje kan forståast som handlingssamanhengar når det gjeld forklåring og kritikk. Det skuldast den snevre tydinga Habermas gjev omgrepet «sosial handling». Etter Weiß er det mogleg å sjå den sosiale handlinga som kommunikativ *utan* å knyte henne til konsensus tufta på argumentative gyldigheitskrav. Med ei slik vidare tyding av det kommunikative handlingsomgrepet vert for det fyrste den instrumentelle og strategiske handlinga ikkje utan kommunikasjon og forståing, for det andre vert Habermas' omgrep berre eit sertilfelle av kommunikativ handling og for det tredje lyt òg strukturar i systemet forklårast som resultat av sosiale handlingar. Det gjer i sin tur at samfunnspatologiar kan legitimerast på sjølvstendig grunnlag ut frå den sosiokulturelle «helsetilstanden» eller verdestandpunkt nedlagde i den samfunnsvitskaplege granskinga. Samstundes kan feilutvikling i systemet forklårast handlingsteoretisk i staden for ut frå forståing, medan meiningstap og fragmentering i livsverda kan forklårast med uttømming av det overleverte (serleg religiøse) meningsforrådet («Erschöpfung überkommenener (vor allem religiöser) Sinnbestände») eller vant på nye kulturideal, framfor vant på kommunikativ rasjonalitet (ibid.: 117-20).

Habermas (1986: 368-69) svarar på påstanden til Weiß om at dei integrasjonsfremjande verknadene av den kommunikative handlinga hjå Habermas fyrst og fremst skriv seg frå den moralske krafta i det normative gyldigheitskravet, at den rasjonelt motiverte bindingseffekten til talehandlingane omfattar heile spekteret av illokusjonære krefter, slik dei faldar seg ut i ulike konstellasjonar i ulike språk. Etter Habermas er det nettopp den indre differensieringa i gyldigheitskrav og samspelet mellom dei som gjev den kommunikative praksisen i kvardagen ein sjølvstendig status i høve til dei normative kontekstane. På Weiß' påstand om at han opererer med eit omgrep om sosialitet som er idealisert og utan forklåringskraft, av di «bindingsverknadene» i den intersubjektive handlingskoordineringa i røynda spring ut av gyldigheitskravet til den kommunikative handlinga om normativ rettleik, i staden for empiriske faktorar, svarar Habermas at det pragmatiske språkomgrepet tillèt ein ikkje-empirisk beskriving av desse tilhøva. Han strekar under at omgrepet «forståingsretta handling», som han utviklar i *TKH I*, må komplementerast med omgrepet «livsverd», som han utviklar i *TKH II*. Habermas peikar på at det samanfallet mellom rasjonalitet og sosialitet som

Weiß kritiserer han for, gjev seg av den kjensgjerninga at kommunikativt handlande subjekt i strevet etter å forstå er avhengige av den bakgrunnskunnskapen som ligg nedfelt i livsverda.

Vi kan soleis konkludera at Habermas når han svarar på kritikken frå Weiß for å snevre inn omgrepet kommunikativ rasjonalitet til berre å omfatte det normative gyldigheitskravet i livsverda og for å ende opp med ei idealisert førestilling om intersubjektiviteten, strekar under førerangen til den kommunikative rasjonaliteten i livsverda når det gjeld sosial samhandling, og at ei pragmatisk tilnærming på grunnlag av språkleg forståing tillèt oss å gå ut over empirien når vi beskriv interaksjonen i livsverda. Vi ser at Habermas i møtet med ein meir empirisk retta sosiologisk kritikk held oppe formalpragmatikken som ein sosialfenomenologisk disiplin. Weiß' spørsmål om i kva mon nokre av grunnkategoriane i formalpragmatikken kan seiast vera uttømande og dekkjande for den sosiale røyndomen, står likevel framleis utan svar.

4.2.Schnädelbachs kritikk

Herbert Schnädelbach (1986: 27-30) innvender mot Habermas at det ikkje er eit beinveges samband mellom å forstå eller beskrive grunnane for ei handling og å verdsetja eller godtake dei. Det gjer at det normative grunnlaget for teorien om kommunikativ handling ikkje ligg i universalpragmatikken, men i framstillinga av tilhøvet mellom den kommunikative handlinga og livsverda. Schnädelbach ser det som eit paradoks at Habermas søkjer å sameine den fenomenologiske tradisjonen frå Husserl og Schütz med språkfilosofien til Wittgenstein. Han har vanskeleg for å forstå korleis ein kan tolke om livsverdsomgrepet, som har opphavet sitt i fenomenologien, i formalpragmatisk leid, og dinest bruke det til å formulera ein teori om «kolonisering av livsverda». Hjå Husserl og Schütz høyrde livsverdsomgrepet heime i transcendentalfilosofien, noko som knyter det til fyrste person eintal hjå forskaren, eller fleirtal hjå forskarsamfunnet, som, i det dei grunnar over vilkåra for mogleg kunnskap, møter ein horisont dei ikkje kan koma over. Her markerer livsverda eit a priori som ikkje heilt kan konkretiserast.

I det Habermas søkjer å frigjera livsverdsomgrepet frå røtene i medvitsfilosofien, knyter han det til daglegtalesfilosofien til Wittgenstein, og lyt med det gjeva slepp på fyrstepersonperspektivet til føremon for eit tridjepersonperspektiv, som opnar for å sjå samfunnet både som system- og livsverd samstundes. Etter Schnädelbach stiller dette Habermas andsynes eit dilemma: På den eine sida søkjer han å bruke livsverdsomgrepet i samfunnsteorien og koma vekk frå «den hermeneutiske idealismen». På hi sida søkjer han å halde på «deltakarperspektivet til handlande subjekt som livsverda til ei samfunnsgruppe»

(«aus der Teilnehmerperspektive handelnder Subjekte als Lebenswelt einer sozialen Gruppe») (Habermas 1987b: 179). Eit slikt perspektiv kunne gjera det mogleg å tematisera sosiale ovringar innanfrå, gjennom meiningsinnhaldet. På det viset kunne Habermas ha ført vidare den sosialfenomenologiske tradisjonen frå Schütz om han hadde vilja. Men slik Habermas endrar livsverdsomgrepet, er alt som blir att deltakarperspektivet sett frå eit tilskodarperspektiv. Med det vert livsverda redusert til eit kvardagsliv granska gjennom deltakande observasjon.

Habermas (1986: 345-48) svarar med å gjeva den kommunikative rasjonaliteten eit normativt innhald i form av ein intuitiv kunnskap, som rettleider dei normative reglane for praksis. Det normative innhaldet vert med det avhengig av statusen til desse reglane. Den kommunikative rasjonaliteten har eit normativt innhald i same tydinga som dei pragmatiske reglane er normative som styrer den konsensusretta praksisen i livsverda. Habermas tek til motmæle mot Schnädelbach når han eine og åleine vil plassera normativiteten hjå forskingsobjektet. I staden hevdar han at det er forståing som er den opphavlege modusen til all språkbruk. Difor er forståing òg naudsynt for den hermeneutiske tilgangen til objektet, noko som igjen krev kjennskap til gyldigheitsvilkåra for utsegna. Det føreset ei evne til å dømme om desse vilkåra held mål på eit rasjonelt grunnlag. Habermas hevdar, i motsetnad til Schnädelbach, at det ikkje er mogleg å forstå desse vilkåra utan samstundes å dømme om dei er gyldige. Habermas freistar taka brodden av Schnädelbachs kritikk ved å hevde at det er naudsynt å skilja mellom det formalpragmatiske og sosiologiske livsverdsomgrepet: Trua på ei ymsesidig livsverd frå eit deltakarperspektiv er umogleg i strategisk handling, samstundes som strategisk handling er umogleg i livsverda.

Det verkar som skilnaden mellom Schnädelbach og Habermas botnar i at Habermas søkjer å reinodde idealtypar i den skarpe dikotomiseringa mellom system- og livsverd, medan Schnädelbach ikkje greier å sjå livsverdsomgrepet uavhengig av empirisk-sosiologiske omgrep, som beskriv endringane i livsverda som ei fylgje av moderniseringsprosessen. Liksom i polemikken mot Weiß held Habermas fast på forståing som grunnleggjande for tilgangen til forskingsobjektet, og med det òg på hermeneutikken som forskingsstrategi i samfunnsvitskapen. Han held samstundes fast på eit strengt analytisk skilje mellom system og livsverd som eit skilje mellom tilskodar- og deltakarperspektiv. Men han tek ikkje inn over seg spørsmålet frå Schnädelbach om han ikkje med det bryt med den fenomenologiske tradisjonen frå Husserl. Det spørsmålet ein blir ståande att med er om Habermas heilt lukkast i å halde oppe den idealtypemodellen han set opp i møtet med samfunnsvitskapen, og om ikkje

framlegget han kjem med til formidling mellom system- og livsverda gjennom koloniseringstesen støyter på vanskar av epistemologisk art.

4.3. Honneths kritikk

Axel Honneth (1985: 333) kritiserer Habermas for å setja eit for skarpt skilje mellom den materielle reproduksjonen som eit reint teknisk organisert handlingsområde tufta på strategisk handling i systemverda og den kommunikative kvardagspraksisen i livsverda.¹²³

På det viset vert makt eine og åleine ein systemeigenskap. Maktomgrepet vert fjerna frå den kommunikative handlingsteorien, medan økonomisk og politisk åtferd vert tilvist sosialiseringprosessen tufta på individuelle tarver:

Dadurch gelangt aber nur die simple Vorstellung zum Durchbruch, daß spätkapitalistische Gesellschaften sich generell unabhängig von den Kommunikativ gewonnenen Handlungsnormen ihrer Mitglieder reproduzieren, indem sie die ökonomisch und politisch erforderlichen Verhaltensmuster auf dem Wege einer Steuerung von Sozialisationsprozessen direkt in der individuellen Bedürfnisnatur verankern (ibid.: 117).

For Honneth fører den måten Habermas deler inn kapitalistiske samfunn på i to strengt åtskilte handlingssfærar til to vrangførestellingar , nemleg at det finst «normfrie handlingsorganisasjonar» («normfreien Handlungsorganisationen») på den eine sida og «maktfrie kommunikasjonssfærar» («machtfreien Kommunikationssphären») på hi. Honneth forklårar dette med den tingleggjeringa som ligg innbygd i Habermas' systemomgrep og som speglar seg att i handlingsteorien hans (ibid.: 328). Han kritiserer Habermas for å operera med kategoriar i handlingsteorien som ikkje slepp til dei kommunikativt handlande einskildmenneska, av di han går beinveges over til systemplanet i analysen av samhandlinga. På det viset fær han ikkje med seg praksisen til sosialt integrerte grupper på mellomnivået (ibid.314).¹²⁴

Habermas svarar med igjen å streka under det viktige skiljet mellom ein formalpragmatisk og analytisk analyse av kommunikativ handling på den eine sida og ein sosiologisk og empirisk analyse på hi: Medan den formalpragmatiske analysen beskriv dei språkleg konstituerte livsformene i livsverda som proposisjonale, illokusjonære og intensjonale talehandlingar, beskriv den sosiologiske analysen livsverda som eit krinslaup som reproduserer seg sjølv med forståingsretta handling som medium, der kultur, samfunn og individ er dei sentrale komponentane. Medan strategisk handling ikkje er til stades i den formalpragmatiske analysen av livsverda, kjem ho med i den sosiologiske:

Die *formalpragmatisch* gerichtete Analyse der sprachlich konstituierten Lebensformen als einer Lebenswelt im Rücken der kommunikativ Handelnden macht die Selbstverständlichkeit, Normalität und Zwangslosigkeit plausibel, mit der sich aus der Perspektive der handelnden Subjekte die Vergesellschaftungsprozesse im allgemeinen

diesseits der Schwelle manifester Konflikte vollziehen. Erst wenn wir die methodische Einstellung wechseln und die Reproduktion der Lebenswelt *soziologisch* zum Thema machen, kommen jene Kreisprozesse in den Blick, die sich durch das Medium verständigungsorientierten Handelns *hindurch* vollziehen (Habermas 1986: 369-70).

Med det fær omgrepa «livsverd» og «systemverd», slik dei vert nytta i formalpragmatikken, meir karakter av idealtypar enn av omgrep avleida av empirisk sosiologisk gransking. Av di Habermas analyserer livsverda og systemverda ut frå ulike plan, kan ein seia at Honneth bommar med kritikken sin. Det er likevel framleis grunn til å spørja om ein kan gjera eit slikt abstrakt analytisk skilje mellom system- og livsverd utan å øve vald mot den empiriske røyndomen i sosiologien, som Habermas nettopp tek som utgangspunkt for den kommunikative handlingsteorien, og som teorien òg har ambisjonar om å seia noko om og leggja føringar på den vidare granskinga av.

4.4. Vetlesens kritikk

Arne Johan Vetlesen (2006: 14-17) kritiserer, liksom Honneth, Habermas for å operera med eit for strengt skilje mellom livsverda og systemverda, men peikar på ein konsekvens av dette skiljet Honneth ikkje kjem inn på: Det ein-til-ein-tilhøvet mellom handlingstypar og sosiale delsystem som Habermas opererer med løyner den *indre* koloniseringa av livsverda som skjer ved at karaktereigenskapar ved personlegdomen (den sokalla «humankapitalen») vert instrumentaliserte og gjorde til ressursar for kapitalinteresser. Koloniseringstesens til Habermas fangar ikkje opp denne utviklinga, av di han ser koloniseringa av livsverda som ein einsidig framstøyt frå systemet for å skiple kommunikasjonen i livsverda gjennom økonomiske og politiske styringsmedium. Det skuldast at Habermas berre ser instrumentaliseringa av tilhøvet mellom menneske som ein *kognitiv* prosess med utgangspunkt i systemet. På det viset fær han ikkje med seg manipuleringa med *emosjonelle* ressursar, der det økonomiske systemet opptre som ein parasitt på den kommunikative strukturen i livsverda ved at det tek språket i si teneste, slik at ideologikritikken vert dempa.¹²⁵ Vetlesen ser det som eit paradoks i at Habermas ynskjer å mjuke opp ein-til-ein-tilhøvet mellom sosiale delsystem og handlingstypar når han samstundes held fast på den strenge makrososiologiske dikotomien mellom system- og livsverd. Med denne kritikken av koloniseringstesens gjev Vetlesen empirisk stønad til kritikken frå Weiß og Honneth, som på eit meir analytisk nivå hevdar at Habermas' skarpe skilje mellom system og livsverd bør mjukast opp. Svaret frå Habermas til dei vil difor òg gjelde kritikken frå Vetlesen. Vetlesens

kritikk gjev likevel ny næring til spørsmålet om idealtypene til Habermas byrjar fjerne seg so mykje frå røyndomen at dei lenger eignar seg som analytiske reidskapar.

Konklusjon

Føremålet med denne oppgåva var å røkje etter om og eventuelt korleis livsverdsomgrepet har endra meiningsinnhald frå det fyrst vart lansert av Husserl, teke opp og nytta i kunnskapssosiologien åt Schütz og Luckmann, til det endeleg vart adoptert av Habermas og gjeve ein avgjerande plass i den kommunikative handlingsteorien. Eg meiner å ha synt at omgrepet, frå å ha hatt ein a priori og transcendental status som intersubjektivitet underlagt den fenomenologiske reduksjonen hjå Husserl, miste denne statusen til føremon for ei verdsleg («monden») tyding tufta på samspelet mellom empiriske subjekt hjå Schütz og Luckmann, til det vart gjeve eit språkleg innhald med det kommunikative handlingsomgrepet til Habermas.

Eg har synt korleis grunnlaget for «den mondene livsverda» vert lagt ved at Schütz kasta vrak på den transcendentale reduksjonen, og at dette hadde si rot i adopteringa av Gurwitschs oppfatning av «noema» som eit intensjonalt objekt, intuitivt gjeve i persepsjonen (kap. 1, pkt. 1.5). Eg har òg lagt fram Føllesdals og Dreyfus' alternative tolking av dette omgrepet i retning av ei generalisert meining, og Dreyfus' argumentasjon for at denne siste tolkinga er mest i pakt med Husserls oppfatning, slik ho vert framlagd fyrst i *Logische Untersuchungen I* og seinare i *Ideen III*, sjølv om Husserl i det fyrste verket har nytta formuleringar som kunne gjeva grobotn for ei essensialistisk tolking av «noema», og på det viset òg for Gurwitschs mistyding. Men med ei slik essensialistisk tolking av noema som eit objekt gjeve i persepsjonen, vert det vanskelegare å gjennomføre den transcendentale reduksjonen, som nettopp går ut på å setja objektet i parentes for å nå fram til subjektiv og intersubjektiv sannkjenning.

Dette forklårar kvifor Schütz forlèt den transcendentalfilosofiske innstillinga i *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, der han går over til å tala om intersubjektiviteten i den sosiale verda som «monden sosialitet», og når han i *Collected Papers III*, i motsetnad til Husserl, fjernar skiljet mellom livsverda og «den naturlege haldninga», slik at intersubjektiviteten i livsverda vert einstyddande med «kvardagslivet». Med utviklinga av kvardagslivsomgrepet, som seinare kom til å få ein sentral plass i sosiologien, tok Schütz det siste og avgjerande steget bort frå Husserls transcendentale fenomenologi: I staden for å sjå medvitet som konstituert a priori i menneskenaturen, ser Schütz det som konstituert i samfunnet. Schütz hevdar sjølv at det ikkje lenger er mogleg å sameine desse to standpunkta:

Intersubjektiviteten går over frå å vera eit transcendentalt til å verte eit empirisk omgrep. Her er det likevel viktig å vera klår over at Husserl ikkje forstod livsverda som ei samling isolerte subjekt i tråd med Leibniz' monadelære. Husserl tok eit langt steg bort frå denne læra og over i intersubjektiviteten då han hevda at «kvar sjelemonade har uendeleg mange vindaugo» i form av intensjonal innleving («Einfühlung»), som nettopp vert avdekt gjennom den transcendentale reduksjonen (kap.1, pkt. 3.1).

Luckmann legitimerer kunnskapssosiologien fyrst og fremst ut frå den funksjonen han har i tillegg til den reint empirisk-vitskaplege, nemleg dei prosessane der kunnskapen vert skipa som sosialt konstrukt. Kunnskapssosiologien set seg føre å granske tilhøvet mellom menneskelege tanken og den sosiale konteksten den oppstår i (Berger & Luckman 1983: 16). Han tek utgangspunkt i Schütz' mondene intersubjektivitetsomgrep når han beskriv samspelet mellom menneska i livsverda ved hjelp av typifiserte skjema. Men samfunnet ovrar seg både objektivt, gjennom institusjonar og rollestrukturar, og subjektivt ved at einskildmenneska gjer desse strukturane til ein del av seg sjølve gjennom sosialiseringa, som skjer gjennom dei skjema vi tileignar oss i samkvæmet mellom menneske andlet til andlet i kvardagen. På det viset fyller Luckmann det mondene livsverdsomgrepet med eit objektivt innhald som kan gjerast til gjenstand for observasjon. På det viset freistar Luckmann å sameine ei sosialfenomenologisk tilnærming med empirisk gransking.

Habermas tek utgangspunkt i den kunnskapssosiologiske tradisjonen frå Schütz og Luckmann, og kritiserer Husserl for å operera med eit handlingsomgrep som er subjektsentrert og individualistisk. Men, i motsetnad til dei, fører han inn eit nytt perspektiv ved å gjera kommunikativ rasjonalitet, betinga av fire semantiske gyldigheitskrav om truverd, sanning, rettvis og forståelegheit, til ein føresetnad for samspelet mellom menneska i livsverda. Dei har ingen a priori status, men vert sedde på som historisk framavla, og gjeld berre i ein framskriden fase av evolusjonen. Habermas kritiserer Luckmann for å leggja arkaiske samfunn, prega av eit mytologisk verdsbilete, til grunn for studiet av livsverda, slik at han vert hindra i å utvikle eit kommunikativt handlingsomgrep. Schütz vert kritisert for å halde fast på den intuitive metoden til Husserl, slik at han likevel ikkje heilt lukkast med føremålet om å rive subjektet laus frå det transcendentale, samstundes som han reduserer den kommunikative handlinga til tolkingsprosessar, og på det viset banar vegen for eit «kulturalistisk avstytt» livsverdsomgrep (kap. 2, pkt. 2.3.2 og 2.3.3).

Den kommunikative språkhandlinga til Habermas står i motsetnad til den teleologiske, som er prega av mål/middel-rasjonalitet. Skiljet mellom desse to rasjonalitetsformene ligg til grunn for Habermas' skilje mellom livsverda og systemverda: I livsverda rår den

kommunikative rasjonaliteten, der utfallet avheng av kven som greier å overtyde andre gjennom sakleg argumentasjon. I systemverda rår den teleologiske rasjonaliteten, der utfallet avheng av styringsmedia makt og pengar. På det viset nyttar Habermas livsverdsomgrepet til å føre inn eit analytisk skilje mellom to ulike former for menneskeleg samkvæme, samstundes som han søkjer å føre saman to sosiologiske retningar som tradisjonelt har stått mot kvarandre – fenomenologien og systemteorien – i ein heilskapleg modell. Men dette skjer på premissane til rasjonaliteten, som no anten kan vera kommunikativ eller teleologisk. Dette kan berre skje ved at ein kastar vrak på vesentlege sider av den fenomenologiske tradisjonen – både den transcendentale og den mondene. Samstundes som Habermas postulerer fire vilkår for den kommunikative rasjonaliteten, som har universell gyldigheit, distanserer han seg frå Husserls oppfatning av intersubjektiviteten som a priori nedlagd i menneskenaturen. Sjølv om gyldigheitskrava er krav som må kunna stillast til alle deltakarane i den herredømfrie diskursen i livsverda, er dei historisk betinga. Men då kan ein òg spørja om gyldigheitskrava lenger kan gjera krav på universell status, so mykje meir som ein kan peike på eit utal av arkaiske og mytologiske drag som lever vidare i det moderne samfunnet.

Habermas' modell vert òg svekt av andre kritiske røyster. Til dømes kritiserer Weiß, Schnädelbach, Honneth og Vetlesen frå ulike ståstader det skarpe skiljet Habermas set mellom systemet og livsverda (kap.3, pkt. 4.1, 2, 3, 4). I svaret på kritikken strekar Habermas under at han her, liksom når det gjeld dei fire gyldigheitskrava, opererer reint analytisk med formalpragmatiske omgrep, som ikkje har beinveges empirisk relevans. Habermas opererer med andre ord med idealtypar, og ikkje med omgrep som er dekkjande eller uttømande for den empiriske røyndomen i sosiologien. Det er likevel grunntil å spørja om han ikkje då øver vald mot denne røyndomen, som den kommunikative handlingsteorien nettopp har sett seg som mål å seia noko om. Schnädelbach kritiserer dessutan Habermas for å skifte over frå eit forståingsretta fyrstepersonperspektiv til eit observerande tridjepersonperspektiv når han gjennom koloniseringstesens freistar femne om både deltakarperspektivet i livsverda og tilskodarperspektivet til systemverda i ein samlande teori. Med det vert livsverda redusert til eit kvardagsliv som kan granskast gjennom deltakande observasjon. Habermas svarar med at hermeneutisk forståing tufta på språkleg kommunikasjon med bakgrunn i dei fire formalpragmatiske gyldigheitsvilkåra er grunnlaget for all vitskapleg verksemd. Han tek likevel ikkje opp dei epistemologiske vanskane han støyter på når han freistar formidle mellom system-og livsverda som idealtypar ved hjelp av koloniseringstesens.

På dette grunnlaget meiner eg å kunne svara på dei spørsmåla eg stilte i innleidinga at livsverdsomgrepet, i det det vart lausrive frå den samanhengen det hadde med den

fenomenologiske reduksjonen hjå Husserl, for å kunne brukast i empirisk gransking, fyrst hjå Schütz og Luckmann, og seianre hjå Habermas, gjorde det naudsynt å tolke det om i ein slik grad at det ikkje lenger hadde den funksjonen det var tiltenkt hjå Husserl. Spørsmålet er då om det med denne omtolkinga, fyrst i monden og seinare i kommunikatív retning, kan spela ei rolle innanfor ei evidensbasert, positivistisk samfunnsforskning. Det er tydeleg at korkje Schütz, Luckmann eller Habermas deler Husserls ambisjon om å etablera fenomenologien som ein overordna, kritisk instans i høve til den positivistiske vitskapen. Likevel ser dei på livsverda som ein arena for intersubjektivt samspel, som danar grunnlaget for alt menneskeleg samkvæme, og som all menneskeleg verksemd lyt relatera seg til. Samstundes ser dei livsverda som objekt for empirisk gransking – sosialfenomenologane gjennom kvardagslivsforskinga og Habermas ved å granske den språklege samhandlinga og faktorar som påverkar denne samhandlinga i patologisk leid. Dei ynskjer alle å halde på både deltakar- og tilskodarperspektivet i den same modellen, men dei to perspektiva er tilknytte to ulike teoretiske tradisjonar: Fenomenologien og positivismen. Det fører naudsynleg til eit sprik når det gjeld metodisk tilnærming om ein ser det som si oppgåve å forstå motiva til ei handling eller om ein ser det som si oppgåve å setja handlinga inn i ein årsakssamanheng. «Deltakande observasjon» som samfunnsvitskapleg metode endrar ikkje metoden frå å vera observasjon frå eit tridjepersonperspektiv framfor samhandling frå eit fyrstepersonperspektiv mellom to individ. Med den kommunikative handlingsteorien freistar Habermas føre inn fyrstepersonperspektivet, men han gjev teorien ei evolusjonsteoretisk forklåring, som gjer han til ein del av ei positivistisk vitskapssyn.

Svaret på spørsmålet eg stilte i innleidinga lyt difor vera at ein syntese av fenomenologi og positivistisk samfunnsforskning gjennom livsverdsomgrepet ikkje er mogleg utan at ein øvar vald mot Husserls intensjonar – heller ikkje om ein utvidar gyldigheitsområdet til omgrepet, slik det vart prøvd av Schütz, Luckmann og Habermas. Det tyder likevel ikkje at ikkje fenomenologien har ei rolle å spela som kritisk korrektiv til, og som grunnlag for sjølvrefleksjon innanfor, den positivistiske samfunnsvitskapen. Ei slik rolle ville truleg òg vera i samsvar med Husserls intensjonar.

Notar

¹ I originalverket «Strukturen der Lebenswelt» nyttar Schütz og Luckmann nemninga «Wissenssoziologie», som i den danske utgåva av den engelske boka deira «The Social Construction of Reality», «Den samfundsskabte virkelighed», er omsett med «videnssociologi». På engelsk brukar dei nemninga «sociology of knowledge». Den vanlege norske omsetjinga av dette er «kunnskapssosiologi».

² Alfred Schütz kom opphavleg frå Austerrike, men vart amerikansk statsborgar etter Nazi-Tysklands okkupasjon av landet i 1938. Han hadde hatt nær kontakt med Husserl. Luckmann, som opphavleg kom frå Kroatia, var eleven hans i U.S.A.

³ Det er viktig å vera merksam på at «kvardagslivet» ikkje av Schütz vert oppfatta som identisk med, men heller som ein dominerande del av, livsverda. Livsverdsomgrepet vert oppfatta so vidt «at det omfattar alle modifikasjonar av innstilling og aktsemd, som t.d. medvitsspenninga i eit normalt vakse menneske» («dass er alle Modifikationen der Einstellung und der Wachheit bzw. der Bewusstseinsspannung des normalen Erwachsenen einschließt») (Schütz & Luckmann 1979: 27).

⁴ «ihr auf Wirken, Interaktion und Kommunikation aufbauender realitätskonstituierender Character» (hjá Srubar 1988: 239).

⁵ I det fylgjande omtala som *Krisis*. Verket er inndelt i tri delar. Kva for del det vert synt til her vert avmerkt med romartal.

⁶ «[...] die stets in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung und alles von ihm genährten Denklebens, des unwissenschaftlichen, schließlich auch des wissenschaftlichen» (ibid.).

⁷ I det fylgjande omtala som *Ideen*. Verket ligg føre i tri band. Kva for band det vert synt til her vert avmerkt med romartal.

⁸ «Phenomenology is the study of structures of consciousness as experienced from the first-person point of view. The central structure of an experience is its intentionality, its being directed toward something, as it is an experience of or about some object. An experience is directed toward an object by virtue of its content or meaning (which represents the object) together with appropriate enabling conditions» (ibid.). Ein lyt vera merksam på at det engelske ordet «experience» kan omsetjast til norsk med både «oppleving» og «røynsle», der «røynsle» har eit vidare bruksområde enn «oppleving». Eg vel å nytte «experience», notably, the significance of objects, events, tools, the flow of time, the self, and others, as these things arise and oppleving» der eg finn det naudsynt å presisera at ordet viser til ei subjektiv 1.person-utsegn.

⁹ «[...] in the phenomenological tradition, phenomenology is given a much wider range, addressing the meaning things have in our are experienced in our “life-world”» (ibid.).

¹⁰ «Adekvat evidens» er ein av to kategoriar Husserl deler «fullkomen evidens» inn i. Den andre er «apodiktisk evidens», som tyder at negasjonen av utsegna vert sjølvmotseiande (Føllesdal 1991: 25).

¹¹ «Cogitatio» er den tankehandlinga som spring ut av Descartes' sjølvinnlysande sanning «cogito ergo sum», som knytter tanken, og med det òg den systematiske tvilen, til eksistensen.

¹² Etter den fenomenologiske reduksjonen kan ein skilja mellom to slag immanens:

a) Det *reelt* immanente, forstått som sjølvmedvit, dvs. medvit om medvitet i eigenskap av medvit.

b) Det *realt* immanente, forstått som medvit om eit psykisk fenomen i mennesket.

På same vis kan ein skilja mellom det reelt og realt transcendent for fysiske objekt, dvs. mellom røynsla av objektet og objektet sjølv (Husserl 1995: 44, fn. 5).

¹³ Husserl går her attende til Kant, som definerte «appersepsjon» som «sjølvmedvit». Kant nytta denne nemninga både i empirisk og i transcendent tyding, høvesvis som medvit om straumen av opplevingar som kjem etter einannan i tid og som medvit om den syntesen som bind desse opplevingane i hop. Husserl skil på hi sida mellom medvitet om dei psykiske hendingane i menneskekroppen («cogitatio») og medvitet om medvitet i seg sjølv («rein appersepsjon»), dvs. mellom sjølvmedvitet før og etter den fenomenologiske reduksjonen (Husserl 1995:47, fn. 11) .

¹⁴ Husserl gjer merksam på at den tydinga omgrepet «a priori» har i fenomenologien skil seg frå den det har i den ålmenne fornuftskritikken. I fenomenologien viser det til det absolutt gjevne, som kjem fram i ålmenn skoding, medan det i fornuftskritikken viser til prinsipielle former og sakstilhøve (Husserl 1995: 88-89).

¹⁵ Det er her viktig å vera merksam på at det òg er mogleg å drive vesensvitenskap i den naturlege innstillinga. Geometri er eit døme på det.

¹⁶ «Durch die Epoché bin ich zu derjenigen Seinssphäre vorgedrungen, die *prinzipiell allem erdenklichen für mich Seienden und ihren Seinssphären vorangeht als ihre absolut apodiktische Voraussetzung*» (ibid.).

¹⁷ For Husserl (1987: 67-68) er «det reine ego» berre ein del av det totale subjektet, nemleg det som er tilknytt opplevingane («Das Ich als der identische Pol der Erlebnisse»).

¹⁸ Husserl definerer «vesenslovene til kompossibiliteten» («die Wesensgesetze der Kompossibilität») som «reglar for å vera og kunne vera med einannan samstundes eller etter einannan» («Regeln des Miteinander-zugleich-oder-folgend-zu-Sein und-sein-zu-können») (Husserl 1987: 77). Eg vel å setja om «Kompossibilität» med «kompossibilitet» for å vera mest mogleg tru mot Husserls tekst. Den mest dekkjande norske nemninga er truleg «samsvar».

¹⁹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ibid.) talar skiftevis om «objective intentional contents of subjective acts of consciousness» og «intentional objects» som nemningar på det Husserl kallar «fenomen». *Wikipedia* definerer «intentional objects» som «what thoughts and feelings are about, even if they are not about anything real». Intensjonale objekt treng soleis ikkje ha noko motsvar i røyndomen.

²⁰ «[...]das Noema überhaupt ist aber nichts weiter als die Verallgemeinerung der Idee der Bedeutung auf das Gesamtgebiet der Akte» (ibid.).

²¹ «The noema is an intensional entity, a generalization of the notion of meaning (Sinn, Bedeutung)» (ibid.).

²² Den tetiske komponenten er arten av handling noema relaterer seg til – om det til dømes dreiar seg om persepsjon eller fantasi.

²³ Husserl skil lag med Brentano ved at han òg reknar med eksistensen av mentale objekt. Etter Føllesdal er Brentano for opphengd i subjekt/objekt-dikotomien til å kunne få ei fullgod forståing av intensjonalitet som det å vera retta mot noko. Det er nettopp for å løyse dette problemet Husserl fører inn omgrepet «noema», som har klår skyldskap med Freges omgrep «meinung» («Sinn»). Intensjonalitet treng med det ikkje berre dreie seg om fysiske objekt (ibid.: 32-35).

²⁴ I doktoravhandlinga «*Studies in Phenomenology and Psychology*» set Gurwitsch seg som mål å bruke gestaltteorien som eit korrektiv til Husserls analyse i *Ideen* og på det viset utvikle fenomenologien vidare: «The goal of our study is to further certain phenomenological problems with the help of Gestalt-theoretical theses, to supplement Husserl's analysis by insights arrived at in Gestalt theory, as well as to correct some of his tenets, and in general to advance phenomenology along these lines beyond the stage reached by Husserl's *Ideen*» (Gurwitsch 1966: 177). Han definerer oppgåva til gestaltteorien å

beskrive «det som er gjevi for medvitet i sin fenomenologiske serhått» («whatever is given to consciousness just as it presents itself in its phenomenal nature») (ibid.: 193).

²⁵ Dreyfus viser her til den engelske utgåva av verket, *Logical Investigations*, volume 1.

²⁶ Dreyfus (ibid.: 117) meiner Gurwitsch søker å redde seg i land ved å hevde at Husserl, i tillegg til det lingvistiske meningsomgrepet, òg opererte med eit utvida meningsomgrep, i det han syner til Maurice Merleau-Pontys kroppsleggjorde meningsomgrep, som «syner seg å vera på line med noematiske korrelat til kvar intensjonal handling» (Gurwitsch 1964: 181). Etter Dreyfus finst det ingen ting i Husserls skrifter som tyder på at han gjev det utvida meningsomgrepet slike kroppslege eigenskapar. Det tolkande meningsomgrepet i *Ideen I* må heller forståast som ei generalisering av det lingvistiske meningsomgrepet i *Logische Untersuchungen*.

²⁷ Etter Dreyfus vil den transcendentale reduksjonen heller ikkje lukkast for Husserl, men av ein annan grunn enn for Gurwitsch: For Husserl vil han mislukkast for skuld det strenge skiljet han set mellom det meningsberande subjektet i form av eit transcendentalt ego og det sanselege objektet (ibid.: 122).

²⁸ W.V.O. Quine tek fråstand frå Brentanos tese om intensjonale objekt, i det han hevdar det fører til ontologisering av abstrakte og ikkje-eksisterande objekt (Quine 1953, ibid.: 16). Han skuldar òg Brentano for «mentalistisk reduksjonisme» når han i tese 3 hevdar at berre mentale ting kan ha intensjonal mening, og syner i denne samanhengen til setningane i språket (Quine 1960, ibid.: 20).

²⁹ «Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen cogito, Bewusstsein von etwas zu sein» (ibid.)

³⁰ «The noema is the comprehensive system of determination that gives unity to this manifold of features and makes them aspects of one and the same object» (ibid.).

³¹ Schwabe-Hansen set om «Einführung» med «innføring». Eg vel likevel å setja om dette ordet med «innleving», som eg meiner dekkjer om lag det same som det Husserl legg i omgrepet, samstundes som det høyrer heime i det norske ordtilfanget.

³² Husserl definerer «appresens» («Appräsens»), eller «appresentasjon» («Appräsentation»), som «nærverandegjering» («Mitgegenwärtig-Machen»), som spring ut av den opphavlege verda («primordiale Welt»), som gjer det mogleg å skoda nærveret («Mit-da»), som aldri kan opptre aleine, men som krev intensjonal formidling (Husserl 1987: 112).

³³ Thomas Luckmann (1983: 73-74, 77) skil, på grunnlag av Husserls utleggingar i *Ideen I* (§§ 76-78), denne forma for parring, som han kallar «associative pairing» («“a” (present) pairs with “b” (present)») frå den parringa som skjer på det kognitive planet, der ego danar seg eit bilete av alter ego gjennom analogislutning eller tematisering. I det fyrste tilfellet er det tale om «appresentative pairing» («“a” (present) appresents “b” (absent)»), i det andre om «significatory pairing» («“a” (present) signifies “b” (absent)»).

³⁴ Frode Kjosavik (2008: 15) kritiserer Husserl for ikkje å differensiera godt nok mellom dei ulike naturvitskapane i bruken av omgrepet «idealisering»: Medan fysikken er prega av ein matematisk, lovunden samanheng, kjem biologien nærare humanvitskapane, av di organisk liv lettare lèt seg assimilera i kulturen gjennom intensjonaliteten.

³⁵ Med stønad i Husserls *Krisis III* (§35) definerer Kjosavik ei «serskild verd» («particular world») som «kvar sosial og kulturell kontekst som er organisert kring eit serskilt føremål» («any social or cultural context that is organized around a specific purpose») (ibid.: 11).

³⁶ «Und dieser Rückgang auf die ursprüngliche Lebenswelt ist kein solcher, der einfach die Welt unserer Erfahrung, so wie sie uns gegeben ist, hinnimmt, sondern er verforlgt die in ihr bereits niedergeschlagene Geschichtlichkeit auf ihren Ursprung zurück eine Geschichtlichkeit, in der der Welt erst der Sinn einer „an sich“ seienden Welt objektiver Bestimmbarkeit zugewachsen ist auf Grund ursprünglicher Anschauung und Erfahrung» (Husserl 1948: 44).

³⁷ «[...] objektive Theorie in ihrem logischen Sinn [...] wurzelt, gründet in der Lebenswelt, in den ihr zugehörigen Ursprungsevidenzen. Vermöge dieser Verwurzelung hat die objektive Wissenschaft beständige Sinnbeziehung auf die Welt, in der wir immerzu und in der wir auch als Wissenschaftler und dann auch in die Allgemeinschaft der Mitwissenschaftler leben – also auf die allgemeine Lebenswelt» (Husserl 1954: 132) «Mag die besondere Leistung unserer objektiven Wissenschaft der Neuzeit auch unverstanden sein, daran ist nicht zu rütteln, daß sie eine aus besonderen Aktivitäten entsprungene Geltung für die Lebenswelt und selbst ihrer Konkrektion zugehörig ist. Also jedenfalls muß für die Aufklärung dieser wie aller sonstigen Erwerbe menschlicher Aktivität zuerst die konkrete Lebenswelt in Betracht gezogen werden [...]», (ibid.: 136).

³⁸ Dodd sluttar seg her til Heidegger, som poengterer at den deskriptive bruken av a priori-omgrepet i fenomenologien gjer at omgrepet kan nyttast både frå ein subjektiv og ein objektiv ståstad, av di det kjem føre både medvitet og verda (ibid.: 159-60).

³⁹ Dodd syner her til M. Dufrennes skilje mellom implisitt og eksplisitt kunnskap: Medan kunnskapen i livsverda er implisitt i tydinga at han er til stades, men utan å vera noggrant formulert, er den vitskaplege kunnskapen eksplisitt. Dufrenne brukar omgrepet «a priori» berre om kunnskapen i livsverda. Medan kunnskapen i livsverda alltid er tilstades med visse, treng ikkje det vera tilfellet med den vitskaplege kunnskapen (Dufrenne 1966: 122-23, hjå Dodd, ibid.: sn. 23).

⁴⁰ «Phenomenology is the study of the many-leveled structure of this movement of sense-givenness, which in its subjectivity is the movement of the world» (ibid.).

⁴¹ Når det gjeld det siste punktet peikar Carr på at det har skjedd ei forskyving hjå Husserl i retning av praksis i forståinga av «den naturlege haldninga» frå *Ideen* (1913), der ho var mesta einstyndande med naiv realisme, til «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie» (1925) (Beilage til *Krisis III*), truleg påverka av Martin Heidegger, som kom ut med «Sein und Zeit» i 1927 (ibid.: 211).

⁴² Det her viktig å vera merksam på at intensjonalitet som transcendental røynsle både kan vera retta mot objekt og andre subjekt.

⁴³ «Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden» (ibid.).

⁴⁴ «“Lebenswelt“ ist die Dimension eines leiblich praktisch engagierten Verhaltens des Menschen zur Welt, das intersubjektiv strukturiert ist und in dem sich die Sinnstruktur von Welt und menschlichem Handeln in aktiven und praktischen Vollzügen herstellt» (ibid.).

⁴⁵ Lippitz syner her til «Die Struktur des Verhaltens» av Merleau-Ponty, der det mellom anna heiter: «Ich nehme wahr mit meinem Leib, mit meinen Sinnen, wobei mein Leib und meine Sinne nichts anderes sind als eben dieses habituelle Wissen von der Welt» (Merleau-Ponty 1976: 278).

⁴⁶ «Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der „objektiven“, der „wahren“ Welt liegt nun darin, daß die letztere eine theoretisch-logische Substruktion ist, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren, prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist» (Husserl, *ibid.*).

⁴⁷ Kunnskapssosiologien vart vidareutvikla mellom andre av Karl Mannheim, som relaterte kunnskapsomgrepet til ideologitvikling, og Robert Merton, som søkte å sameine kunnskapssosiologisk metode med strukturfunksjonalistisk teori. (Berger & Luckmann 1983: 21-22).

⁴⁸ Eg har her valt å halde meg til den tyske skrivemåten av namnet, som Schütz sjølv nytta fram til han emigrerte til USA i 1939, då ha gjekk over til å skrive namnet Schutz.

⁴⁹ Eg vel her å setja om «typification», dvs. «typedaning», med «typifisering», for å halde meg tettast opp til Schütz' eigen terminologi, sjølv om dette er eit ord som knappast finst i det norske ordtilfanget.

⁵⁰ Schütz sluttar seg til Husserls kritikk av Leibnitz' monadelære når han hevdar at monadane har vindaugo mot omverda (ovanfor, kap. 2, pkt. 3.1). Han kallar berre «det konkrete ego» «monade» (i motsetnad til «det identiske» og «det personlege» ego) (Schütz 1966: 55-56).

⁵¹ Eg meiner «verdsleg» er det norske ordet som best dekkjer det Schütz her siktar til. Eg kjem difor i denne oppgåva til å skifte mellom «monden» og «verdsleg» sosialitet.

⁵² «„Soziales Handeln“ soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten Anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.» (*ibid.*).

⁵³ «[...] ich habe von ihnen [meinen Mitmenschen] *verschiedenen Graden von Intimität*. Diese Modifikationen beziehen sich sowohl auf das Was als auch das Wie, in dem ich fremde Bewußtseinserlebnisse *in der Selbsthabe lebendiger Intentionalität* in den Blick bringe. All dies trifft schon auf jene Anderen zu, mit denen ich lebe, weil ich mit ihnen dieselbe „Umwelt“ gemeinsam habe, weil die mich umgebende Welt in meinem Jetzt der dich umgebenden Welt in deinem Jetzt entspricht und du selbst und deine Bewußtseinsinhalte von dieser meiner Welt zu meinem Jetzt ebenso gehören, wie ich und meine Bewußtseinsinhalte zu deiner Welt in deinem Jetzt» (Schütz 1960: 159).

⁵⁴ «[...] daß jede Erfahrung von Fremdseelischem auf der Erfahrung meiner je eigenen Erlebnisse von diesem alter ego fundiert ist » (*ibid.*: 116).

⁵⁵ Ein kan likevel sjå det som ei oppmjuking av dette standpunktet når Schütz i det seinare verket *Strukturen der Lebenswelt* skriv at «den kvantontologiske strukturen til livsverda lyt granskast i ei vidare meining» (Schütz & Luckmann 1979: 47).

⁵⁶ Schütz står oppførd som forfattar av verket saman med Thomas Luckmann, som redigerte det og gav det ut etter at Schütz var død. Luckmann reknar difor Schütz som den eigenlege forfattaren av verket, og refererer til Schütz' «Gesammelte Aufsätze» (i engelsk utgåve: «Collected Papers»).

⁵⁷ «Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet. Mit schlicht gegeben bezeichnen wir alles, was wir als fraglos erleben, jeden Sachverhalt, der uns bis auf weiteres unproblematisch ist» (*ibid.*).

⁵⁸ «Die Lebenswelt ist, wie wir schon sagten, von Anbeginn intersubjektiv. Sie stellt sich mir als subjektiver Sinnzusammenhang dar; sie erscheint mir sinnvoll in Auslegungsakten meines Bewusstseins; [...] Jedoch finde ich in meiner Lebenswelt von Anfang an Mitmenschen, die mir nicht nur als Organismen, sondern als mit Bewußtsein ausgestattete Körper, als Menschen „wie ich“ erscheinen» (Schütz & Luckmann, *op.cit.*: 38).

⁵⁹ «Der („semantische“) Sinnzusammenhang zwischen den „Inhalten“ der Wissenselemente gründet in der Typik, die sich in den Auslegungen als relevant für die Erfahrungsobjekte „anbietet“. Die Struktur des lebensweltlichen Wissensvorrat besteht also aus relevanzbedingten Sinnzusammenhängen zwischen mehr oder minder widerspruchsfreien Beziehungen stehen» (Schütz & Luckmann 1979: 219).

⁶⁰ «Es wird zu zeigen sein, daß die Begrenztheit der Situation und die räumliche, zeitliche und soziale Gliederung der subjektiven Erfahrung von der Lebenswelt zu den Grundelementen des Wissensvorrats gehören» «In jeder Situation ist mir die ontologische Struktur der Welt auferlegt» (Schütz & Luckmann, *op.cit.*: 133, 148).

⁶¹ «[...] die Geschichtlichkeit der Situation ist dem einzelnen auferlegt; sie ist eine ontologische Rahmenbedingung des Daseins» «Die Endlichkeit und die Geschichtlichkeit der lebensweltlichen Situation bedingen und begrenzen die biographische Prägung des Wissenserwerbs» (Schütz & Luckmann, *op.cit.*: 126, 210).

⁶² «Die „Urerfahrung der Wirbeziehung“ fundiert die „Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoche, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt“ » (Schütz, *ibid.*, hjå Lippitz 1978: 424-25).

⁶³ «Zwar will er nicht wie Husserl das Programm einer konstitutionsanalytischen Phänomenologie erneuern, aber er spricht en Welt im Intersubjektivitätsansatz davon, die „lebensweltliche Seinsgegebenheit der sozialen Welt“ in ihrem „transzendentalen Sinn“ aus den „Bewusstseinsleistungen des transzendentalen Subjekts zu enthüllen“ bzw. eine „Begründung einer Ontologie aus den Lebensprozessen der Subjektivität“ leisten zu wollen. Erhält in diesem Programm nicht wieder das Erkenntnissubjekt als transzendentales die Priorität vor der „Lebenswelt“ [...]» (*ibid.*).

⁶⁴ «Metodologisk solipsisme» kan etter Bente og Knut Hanneborg (1974) definerast som «læra om at medvitsinnholdet å det egne eg'et er det einaste legitime utgangspunktet for forskinga»

⁶⁵ Schütz (1962: 137-38) skriv: «[...] to observe scientifically this life-world means to determine no longer to place himself and his own condition of interest as the center of this world, but to substitute another null point for the orientation of the phenomena of the lifeworld [...] every meaning-reference which was self-evident to the naïve person, in reference to his own I, has now undergone a fundamental specific modification. [...] In other words, each of these [social and cultural]

sciences must give the equation of transformation according to which the phenomena of the life-world become transformed by a process of idealization».

⁶⁶ Rubinstein syner her til Wittgensteins omgrep «språkspel», der eit og same ord kan ha ulikt meningsinnhald, avhengig av måten det vert bruka på. Det er difor konteksten som må vera utgangspunktet for den meininga som vert tolka inn i ei handling. Ytre åtfærd er berre tilknytt den indre mentale tilstanden gjennom ytre kriterium. Den mentale tilstanden treng difor ikkje knytast til ei indre oppleving (ibid.: 227-29).

⁶⁷ «Each term in a scientific model of human action must be constructed in such a way that a human act performed within the life-world by an individual actor in the way indicated by the typical construct would be understandable for the actor himself as well as for his fellow-men in terms of common-sense interpretation of everyday life» (ibid.: 44).

⁶⁸ Han syner her til *Ideen I* (del 1-3), der Husserl skil mellom «røyndande eller individuell skoding» («Erfahrende oder individuelle Anschauung») i kvardagen og «håttsskoding» (Wesensschauung) i filosofien (ibid.: sn. 6)

⁶⁹ «[...] the province of reality in which man continuously participates in ways which are at once inevitable and patterned» (ibid.).

⁷⁰ Husserl tek opp dette temaet i §§18-21 og §§81-85 i *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1948).

⁷¹ Max Weber, som førte “idealtipe” inn i samfunnsvitskapen, definerer omgrepet negativt: «Idealtypen er ingen «hypotese», men vil angi retningen for hypotesedannelse. Idealtypen er ingen fremstilling av virkeligheten, men vil skaffe fremstillingen entydige uttrykksmidlar [...] Man kommer frem til den ved at man ensidig betoner et eller flere synspunkter, og sammenfatter en mengde enkeltfenomener som forefinnes spredd og med uklare grenser – her i større, her i mindre grad, og enkelte steder ikke i det hele tatt – enkeltfenomener som føyer seg etter de nevnte ensidig fremheverte synspunkter og blir til et i seg selv enhetlig tankebilde. Ikke noe sted i virkeligheten finnes noe empirisk motstykke til dette tankebilde i dets begrepsmessige renhet. Det er en utopi, og oppgaven for den historiske forskning blir å fastslå i hvert enkelt tilfelle hvor nært eller fjernt dette idealbilde står virkeligheten [...]» (Weber 1982: 199-200).

⁷² Nilsén skil mellom metodisk og metodologisk individualisme: Medan metodisk individualisme/kollektivismen fortel oss om vi søker kunnskapen på eit individuelt eller kollektivt nivå, fortel metodologisk individualisme/kollektivismen oss om vi forklår sosiale ovringar ut frå eit individuelt eller kollektivt nivå (Nilsén 2000: 127).

⁷³ Schütz skil mellom «for-å-motiv» og «fordi-motiv», som ligg til grunn for kvar sine handlingstypar: Medan «for-å-motiva» er tilknytte eit prosjekt der det framtidige resultatet er klårt definert, er „fordi-motiva“ berre tilknytte sjølve prosjektet som handlingsgang, der resultatet enno ikkje er fastlagt. Fyrst når resultatet av handlinga ligg føre, kan det årsaksforklårast med fordi-motiv, som soleis ikkje er uttrykk for noko føremål (Schütz 1984: 63-64).

⁷⁴ «Among my contemporaries are some with whom I share, as long as the relation lasts, not only a community of time, but also of space. We shall, for the sake of terminological convenience, call such contemporaries “consociates” and the relationship prevailing among them a “face-to-face” relationship [...]; we designate by it merely a formal aspect of social relationship equally applicable to an intimate talk between friends and the co-presence of strangers in a railroad car» (ibid.).

⁷⁵ Weber skil her mellom «Vergemeinschaftung» og «Vergesellschaftung», etter graden av rasjonalitet, inspirert av skiljet til Ferdinand Tönnies mellom «Gemeinschaft» og «Gesellschaft» (Weber, ibid.: 29).

⁷⁶ Schütz tek her eksplisitt fråstand frå Charles H. Cooley, som knyter relasjonsdanning til intimitetssfæren i primærgruppa: «we disregard here entirely Cooley’s untenable theory of «primary ideals», such as loyalty, truth, service, kindness etc. » (Schütz 1971c: 110, sn. 11). Å skilja mellom intime og ikkje-intime «andlet-til-andlet-relasjonar» vert for Schütz difor meiningslaust.

⁷⁷ Eg har her valt å halde meg til det tyske namnet Luckmann, sjølv om Luckmann sjølv gjekk over til å skrive namnet sitt Luckman etter at han emigrerte til USA.

⁷⁸ Den tyske originalutgåva har tittelen *Lebenswelt und Gesellschaft*, og kom ut i 1980.

⁷⁹ Eg kjem her til å halde meg til den danske utgåva, som har tittelen «Den samfundsskabte virkelighed». Det fyrste kapittelet av denne boka, «Grundlaget for viden i hverdagen», er eit samandrag av det ovanfor nemnde verket *Strukturen der Lebenswelt*.

⁸⁰ Husserl definerer «regionale typologiar» («regional typologies») som «intersubjektive strukturar i historiske livsverder» («intersubjective structures of historical life-worlds»). Dei vert konstituerte gjennom universell projeksjon av meining frå det transcendentale egoet til alter ego og avleira i den historiske livsverda gjennom sosialisering av det empiriske egoet (ibid.: 47).

⁸¹ Slik avsosialisering kan òg føre til at dei objekta i livsverda som ikkje lenger er delar av det sosiale kvardagslivet berre vert endra i staden for vraka. Gjennom meiningsoverføring fær dei på det viset same status som «levande kroppar», og utstyrde med uvanlege krefter, som målsmenn for utanomverdslege krefter i eit religiøst symbolunivers (ibid.: 60).

⁸² «The most important appresentative constituent of experience is a type. By that I refer to a scheme of subjectively relevant and consistent thematic elements by means of which any actual topic given in direct evidence is automatically recognized as being similar to or different from other relevant topics in past experience» (ibid.).

⁸³ «Experiences are active syntheses of passively constituted topics» (ibid.).

⁸⁴ Boka er omsett til dansk under tittelen «Den samfundsskabte virkelighed» som på norsk vert «den samfunnsskapte røyndomen». Eg kjem her til å nytte den danske utgåva i referansane.

⁸⁵ «Virkelighed» vert her definert som «en kvalitet knyttet til fænomener, som vi erkender som uafhængigt af vor egen vilje», og «viden» som «overbevisning om, at fænomener er virkelige og besidder specifikke karakteristika» (ibid.: 13).

⁸⁶ Dei presiserer her at dei med «positivisme» forstår «en filosofisk indstilling, der definerer socialvidenskabernes objekt på en sådan måde, at de vigtigste problemer udelukkes» (ibid.: 219).

⁸⁷ «Institutionalisierung finder sted, hver gang forskellige slags aktører gensidigt typificerer vanemæssige handlinger» (ibid.).

⁸⁸ Berger og Luckmann er her tydeleg inspirert av Karl Marx, både når det gjeld omgrepet «tingleggjering», som ber i seg ei gløymse av tilhøvet mellom eit produkt og den menneskelege verksemda som har skapt det (jfr. «varefetisjisme») og når det

gjeld læra om tilhøvet mellom basis, definert som einskapen av produksjonstilhøva (samfunnet) og produktivkreftene (teknologien), og overbygning, det vil seia den legitimerande ideologien. Det verkar likevel som dette tilhøvet her er mindre deterministisk enn hjå Marx, som opererer med ein tolleg einsidig sosial determinisme, der basis verkar inn på overbygningen, utan at overbygningen vert tillagd noka determinerande rolle

⁸⁸ Berger og Luckman definerer «ideologi» som «en særskilt virkelighedsdefinition [...] knyttet til en konkret magtinteresse» (ibid.: 144).

⁸⁸ Det vert her sikta til den handlinga som spring ut av den objektiverte røyndomen til subjektet.

⁸⁸ Berger og Luckmann bruker her uttrykket «de signifikante andre» (ibid.: 155).

⁸⁹ For Emile Durkheim, som har prega omgrepet «metodologisk kollektivism», er sosiale relasjonar tufta på kollektive førestellingar. Samfunnet er ein objektiv røyndom i seg sjølv, og kan soleis ikkje berre sjåast på som ei samling individ. Sosiale fakta er ytre kjenneteikn ved samfunnet og verkar, i tråd med Durkheims samfunnsoppfatning, uavhengig av medvitet til einskildmenneske (Østerberg 1983: 28-30).

⁹⁰ Berger og Luckman definerer «ideologi» som «en særskilt virkelighedsdefinition [...] knyttet til en konkret magtinteresse» (ibid.: 144).

⁹¹ Det vert her sikta til den handlinga som spring ut av den objektiverte røyndomen til subjektet.

⁹² Berger og Luckmann bruker her uttrykket «de signifikante andre» (ibid.: 155).

⁹³ Dette kjem nær opp til det Freud kalla «uhugningen i kulturen».

⁹⁴ «Kritisk teori» er ei samlande nemning på den filosofiske retninga som vart rådande i krinsen kring «Institut für Sozialforschung» i Frankfurt på 1920-30-talet, med Max Horkheimer og Theodor Adorno som føregangsmenn. Det freista sameine marxismen med Freud psykoanalyse, og vart difor ofte kalla «nymarxistar». På grunn av opphavet sitt i Frankfurt, gjekk dei òg ofte under namnet «Frankfurtskolen». Habermas kom fyrst med i denne krinsen etter 2. verdskrigen, då han igjen etablerte seg i Frankfurt, etter eit lengre avbrot under krigen.

⁹⁵ Habermas viser her til verket «Dialektik der Aufklärung» av Horkheimer og Adorno (ibid.: 561).

⁹⁶ «Eine solche Theorie kann nicht mehr an konkreten, den überlieferten Lebensformen innewohnenden Idealen ansetzen. [...] Sie muß auf die kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen und Epochen *im ganzen* verzichten» (ibid.: 562).

⁹⁷ Dette fær ikkje minst konsekvensar for både tolkinga og utbreiinga av psykiatriske diagnosar: Medan «hysteri» er mesta borte som diagnose, og talet på tvangsnevrosar har gått sterkt attende, har talet på narsissistiske personlegdomsavvik berre hopen seg opp. Det kan ein sjå som ein tidsdiagnose – eit teikn på at ein lèt vera å gjeva viktige endringar i samtida ei sosialpsykologisk forklaring (ibid.: 569).

⁹⁸ «Ich habe „Universalpragmatik“ als Namen für das Forschungsprogramm vorgeschlagen, das darauf gerichtet ist, die universale Geltungsbasis der Rede zu rekonstruieren» (ibid.).

⁹⁹ Dette uttrykket er henta frå J. L. Austin (1962), som skil mellom lokusjonære, illokusjonære og perlokusjonære språkhandlingar. Ei *lokusjonær* handling syner til eit *sakstilhøve* («Sachverhalt»), dvs. at ho seier noko om noko. Ei *illokusjonær* handling syner til kva *slag* ytring («Modus») vi har å gjera med, dvs. om det er ein påstand, ein lovnad, ei befaling, ei tilståing, osv. Ei *perlokusjonær* handling syner til det *resultatet* talaren oppnår med talehandlinga hjå tilhøyraren (hjå Habermas 1987a: 388-89).

¹⁰⁰ Habermas definerer «handlingar» som «symbolske ytringar der den handlande går inn i ein relasjon til minst éi verd, som i dei etterrøkte tilfella med teleologisk, normregulert og dramaturgisk handling (men alltid òg til den objektive verda)». «Handlungen nenne ich nur solche symbolischen Äußerungen, mit denen der Akteur, wie in den bisher untersuchten Fällen des teleologischen, normenregulierten und dramaturgischen Handelns, einen Bezug zu mindestens einer Welt (aber stets auch zur objektiven Welt) aufnimmt» (Habermas 1987a: 144).

¹⁰¹ Heretter omtala som *TKH I*.

¹⁰² «Daher lassen sich solche repräsentativen Sprechakte (wie: zum Ausdruck bringen, enthüllen, verschweigen, preisgeben usw.) nicht in der gleichen Weise dem (illokutionärer Akte in gewisser Weise unbedürftigen) expressiven Sprachgebrauch zuordnen wie die konstativen Sprechhandlungen dem kognitiven und die regulativen Sprechhandlungen dem interaktiven Sprachgebrauch. [...] Im konstativen Sprachgebrauch muß der Sprecher seine Gedanken, Meinungen, Annahmen usw. trivialerweise wahrhaftig zum Ausdruck bringen, aber indem er eine Proposition behauptet, kommt es nicht auf die Wahrhaftigkeit seiner Intention an, sondern auf die Wahrheit der Proposition» (ibid.: 245).

¹⁰³ „Verständigung gilt als ein Prozeß der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten. Allerdings kann sich eine Gruppe von Personen in einer Stimmung eins fühlen, die so diffus ist, daß es schwerfällt, den propositionalen Gehalt bzw. einen intentionalen Gegenstand anzugeben, auf den diese sich richtet. Eine solche kollektive *Gleichgestimmtheit* erfüllt nicht die Bedingungen der Art von *Einverständnis*, in dem Verständigungsversuche, wenn sie gelingen, terminieren. Ein kommunikativ erzieltes, oder im kommunikativen Handeln gemeinsam vorausgesetztes, Einverständnis ist propositional differenziert. Dank dieser sprachlichen Struktur kann es nicht allein durch Einwirkung von außen induziert sein, es muß von den Beteiligten als gültig akzeptiert werden. [...] Einverständnis hat eine rationale Grundlage; es kann nämlich von keiner Seite, sei es instrumentell, durch Eingriff in die Handlungssituation unmittelbar, oder strategisch, durch erfolgskalkulierte Einflußnahme auf die Entscheidungen eines Gegenspielers, *aufgelegt* werden. [...] Einverständnis beruht auf gemeinsamen *Überzeugungen*“ (ibid.).

¹⁰⁴ Habermas talar her om «ein grunnleggjande bakgrunnskunnskap som stillteande må fylle ut kjennskapen til vilkåra for at ein kan godtaka språkleg standardiserte ytringar, slik at ein tilhøyrar kan forstå den ordrette tydinga av dei» («Dieses fundamentale Hintergrundwissen, welches die Kenntnis der Akzeptabilitätsbedingungen sprachlich standardisierter Äußerungen stillschweigend ergänzen muß, damit ein Hörer deren wörtliche Bedeutung verstehen kann [...]»). Fyrst i etterhand nyttar han ordet «livsverd» («Lebenswelt»), i det han syner til Alfred Schütz' bruk av det i tydinga «prerefleksiv bakgrunn» («präreflexiver Hintergrund») (ibid.).

¹⁰⁵ Habermas tek i denne samanhengen nærmare opp det som kjenneteiknar forteljarsituasjonen: «Når vi fortel historier kan vi ikkje lata vera indirekte òg å seia korleis det går med dei subjekta som er innvikla i dei, og kva for lagnad som råkar dei

kollektiva dei høyrer til. Likevel kan vi i forteljinga berre indirekte syne korleis ein personleg identitet vert skadd eller korleis den sosiale integrasjonen vert sett i fare. Narrative framstillingar viser rett nok til reproduksjonsprosessar på høgare plan, på dei imperativa som held livsverdene oppe, men dei kan ikkje på same vis gjera strukturane i ei livsverd til tema som det som avspelar seg i ho» [mi omsetjing] (ibid.: 207-08).

¹⁰⁶ *Kultur* vert her definert som «det kunnskapsforrådet deltakarane i kommunikasjonen forsyner seg av med tolkingar, i det dei forklarar noko i verda». *Samfunn* («Gesellschaft») vert definert som «dei legitime ordningane som deltakarane i kommunikasjonen ordnar tilhøyrsla til grupper og med det tryggjar solidariteten». *Personlegdom* («Persönlichkeit») vert definert som «dei kompetansane som gjer eit subjekt språk- og handlingsdugande, slik at det kan taka del i forståingsprosessar og med det hevde sin eigen identitet» [mine omsetjingar] (ibid.: 209).

¹⁰⁷ Dette hindrar ikkje at kommunikative og teleologiske talehandlingar kan vera innfletta i ein annan hjå ein og same talar i ei samtale. Habermas hevdar likevel at vi her har å gjera med ei hierarkisering av handlingsnivå, i det den kommunikative handlinga er innbygd i den teleologiske (ibid., fn. 63).

¹⁰⁸ Habermas kritiserer Gadamer (1972) for å absoluttera den språkleg-kulturelle overleveringa, når han hevdar det er umogleg å koma attanom den grunnleggjande semja i den kommunikative fellesskapen som er skipa gjennom tradisjonen. På det viset vert den fordreinga av kommunikasjonen i livsverda, som styringsmedia makt og pengar gjer seg skuldige i, tilslørd (ibid.: 87-93).

¹⁰⁹ Luckmann reknar sjølv Schütz som den eigenlege forfattaren av verket, sjølv om både Schütz og Luckmann står oppførte som forfattarar og vert synte til av Habermas (sjå elles sn. 35).

¹¹⁰ Habermas strekar her under at ikkje berre den kulturelle tradisjonen, men òg individuell kompetanse og gruppesolidaritet, er slike utematiserte ressursar for livsverda (ibid.: 167).

¹¹¹ «Wittgenstein begreift Sprachspiele als einen Komplex aus Sprache und Praxis zumal “ (ibid.). Habermas syner her til Wittgensteins eigen definisjon av språkspel i §7 av *Philosophische Untersuchungen*: «Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das „sprachspiel“ nennen» (Wittgenstein 1963: 5)

¹¹² «Während der Positivismus Sprachanalyse in methodologischer Absicht betreibt und zu einer Formalwissenschaft ausbaut, bringt Wittgenstein gegen den Zug des reduktionistischer Denkens die erkenntnistheoretische Frage zur Geltung, wie Sprache Erkenntnis der Wirklichkeit möglich macht» (ibid.).

¹¹³ Habermas kritiserer likevel Austin for å ikkje å gå radikalt nok til verks: I staden for å sjå det naudsynte i å stille almenne gyldigheitskrav til talehandlingane, blir han verande i tilfellelege samanhengar (Habermas 1976b: 182).

¹¹⁴ Habermas kritiserer Wittgenstein for ikkje å sjå dette poenget, sjølv om det ligg implisitt i språkspelimgrepet hans: «Wittgenstein fordert immer wieder in scheinbarer Übereinstimmung mit dem Pragmatismus, daß man eine Sprache an den Arten ihrer Verwendung studieren und die Wortbedeutungen aus dem Funktionieren der Sätze ableiten sollte; aber der Funktionszusammenhang, an den Wittgenstein denkt, ist ein Sprachspiel, in dem Symbole und Tätigkeiten immer schon unter der reziproken Erfolgskontrolle eines begleitenden Konsensus aller Beteiligten verbunden sind» (ibid.).

¹¹⁵ I det fylgjande omtala som *THK II*.

¹¹⁶ Omgrepet «rasjonalitet» syner til rasjonelle handlingar i tydinga «fornuftshandlingar», i motsetnad til irrasjonelle handlingar. Det viktige her er at Habermas ser både dei handlingane som vert styrte av styringsmedia i systemverda og dei kommunikative handlingane i livsverda som i grunn og botn rasjonelle, sjølv om det dreiar seg om ulike slag rasjonalitet.

¹¹⁷ Habermas gjer her bruk av Talcott Parsons' tri komponentar kultur, samfunn og personlegdom. Han tolkar likevel desse som strukturelle komponentar ved livsverda, medan dei hjå Parsons berre vert tolka som systemteoretiske omgrep, som står i eit utvendig tilhøve til ein annan (Habermas 1987b: 229).

¹¹⁸ I TKH2 gjev Habermas rett nok uttrykk for tvil når det gjeld å krevja ein grunnleggjande status for formalpragmatikken: «Wenn wir fundamentalistische Ansprüche erst einmal preisgegeben haben, dürfen wir mit einer Hierarchie nicht mehr rechnen – die Theorien, ob sozialwissenschaftlicher oder philosophischer Herkunft, müssen *zueinander passen*; sonst rückt eine die andere in ein problematisches Licht, und man muß zustehen, ob es genügt, jeweils eine von beiden zu revidieren» (Habermas 1987b: 588).

¹¹⁹ «Aber Weber geht zu weit, wenn er aus dem Verlust der substantiellen Einheit der Vernunft auf einen Polytheismus miteinander ringender Glaubensmächte schließt, deren Unversöhnlichkeit in einem Pluralismus *unvereinbarer* Geltungsansprüche wurzelt. Gerade auf der formalen Ebene der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen ist die *Einheit* der Rationalität in der Mannigfaltigkeit der eigensinnig rationalisierten Wertsphären gesichert. [...] Weber hat nicht hinreichend zwischen den partikularen *Wertinhalten* kultureller Überlieferungen und jenen universalen Wertmaßstäben unterschieden, unter denen sich der Kultur zu Wertsphären verselbständigen und eigensinnige Rationalitätskomplexe ausbilden» (ibid.).

¹²⁰ «Die geschichtlich variierenden Verständigungsformen bilden gleichsam die Schnittflächen, die dort entstehen, systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren» (ibid.).

¹²¹ «Die Problematik der Verdinglichung ergibt sich dann weniger aus einer im Dienste der Selbsterhaltung verabsolutierten Zweckrationalität, einer wild gewordenen instrumentellen Vernunft, als vielmehr daraus, dass sich die losgelassene funktionalistische Vernunft der Systemerhaltung über den in der kommunikativen Vergesellschaftung angelegten Vernunftanspruch hinwegsetzt und die Rationalisierung der Lebenswelt ins Leere laufen läßt» (ibid.).

¹²² «Weder die Säkularisierung der Weltbilder noch die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft haben per se unvermeidliche pathologische Nebenwirkungen. Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns» (ibid.).

¹²³ «Gleichwohl ist Habermas an Grundüberzeugungen der Technokratietheorie so fixiert daß er den Bereich der materiellen Reproduktion als eine normfreie, rein technisch organisierte Handlungssphäre zu begreifen versucht und damit von Bestimmungen der zugrundegelegten Kommunikationstheorie ausnimmt; [...] So erscheinen schließlich die

Handlungssphären, in denen heute die materielle Reproduktion organisert ist, als Bereiche einer normfreien Sozialität, die wie eine geschlossene Welt der Sphäre der kommunikativen Alltagspraxis gegenüberstehen Handlungssphären, in denen heute die materielle Reproduktion organisert ist, als Bereiche einer normfreien Sozialität, die wie eine geschlossene Welt der Sphäre der kommunikativen Alltagspraxis gegenüberstehen» (ibid.).

¹²⁴ «Habermas aber läßt handelnde Gruppen im kategorialen Ansatz seiner Gesellschaftstheorie nicht zu; stattdessen schließt er, wenn es um die Träger sozialer Aktivitäten geht, an die Ebene der individuellen Handlungssubjekte direkt die Ebene systemisch verfaßter Handlungssysteme an; von der Stufe kommunikativ handelnder Subjekte geht er unmittelbar zur Stufe organisierter Sozialsysteme über, ohne die mittlere Stufe einer Praxis sozial integrierter Gruppen zu berücksichtigen» (ibid.: 314).

¹²⁵ Vetlesen (2005: 49-51) nemner livsstilsreklamen som døme: Her utnyttar kapitalen den tiltrua og meninga som ligg nedfelt i kvardagslivet til å fremja sine egne interesser. Språket vert nytta som medium utan at dei gyldigheitskrava Habermas set som vilkår for meningsfull kommunikasjon vert påakta. Livsverda vert observert på fråstand, noko som tyder at sjølve håttan hennar vert mergsogen.

Litteratur

- Austin, J. L. (1962): *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press)
- Berger, Peter L., Brigitte Berger & Hansfried Kellner (1974): *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Vintage Books)
- Berger, Peter L. (1985): "Life-World and Social Realities" (Books in Review) i *Society*, 84
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1983): *Den samfundsskabte virkelighed. En videnssociologisk afhandling* (Viborg: Lindhardt & Ringhof) (Originalutgåve: *The Social Construction of Reality. A Treatise In the Sociology of Knowledge* (1966))
- Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach (1996): *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Brentano, Franz (1911): *Psychology from an Empirical Standpoint* (London: Routledge and Kegan Paul) (Originalutgåve: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) (Leipzig: Oskar Kraus))
- Carr, David (1977): „Husserl’s Problematic Concept of the Life-World” i Frederick A. Elliston & Peter Mc Cormick (red.): *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), ss.202-12
- Costelloe, Timothy M. (1996): „Between the Subject and Sociology: Alfred Schutz’s Phenomenology of the Life-World” i *Human Studies* 19, ss. 247-66
- Dodd, James (2004): *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Dreyfus, Hubert L. (1982): "Husserl’s Perceptual Noema" i Hubert L. Dreyfus (red.): *Husserl: Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press)
- Dufrenne, Mikel (1966): *The Notion of the Apriori*
- Eberle, Thomas S. (2010): "The Phenomenological Life-World Analysis and the Methodology of the Social Sciences" i *Human Studies*, 33 (2/3), ss. 123-39
- Erslev Andersen, Jørn (1986): "Sprog som konkret utopi? Om Jürgen Habermas’ Sprogfilosofiske engagement" i *Det Moderne – en bog om Jürgen Habermas* (Århus, Modtryk), ss. 82-94
- Farber, Marvin (1943): „Phenomenology“ i Dagobert D. Runes: *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought* (New York: Philosophical Library)
- Føllesdal, Dagfinn (1969): «Husserl’s Notion of Noema» i *The Journal of Philosophy*, 66
- Føllesdal, Dagfinn (1982): "Brentano and Husserl in Intentional Objects and Perception" i Hubert I. Dreyfus (red.): *Husserl: Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press)
- Føllesdal, Dagfinn (1990): "The *Lebenswelt* in Husserl" in Leila Haaparanta, Martin Kusch & Jaako Hintikka (red.): *Language, Knowledge, and Intentionality* (Acta Philosophica Fennica, band 49) (Helsinki)
- Føllesdal, Dagfinn (1991): "The Justification of Logic and Mathematics in Husserl’s Phenomenology" i Thomas M. Seebohm, Dagfinn Føllesdal & Jitendra Nath Mohanty (red.): *Phenomenology and the Formal Sciences* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Gadamer, Hans Georg (1972): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr)
- Gurwitsch, Aron (1964): *The Field of Consciousness* (Pittsburgh: Duquesne University Press)
- Gurwitsch, Aron (1966): *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern

-
- University Press)
- Gurwitsch, Aron (1982): „Husserl’s Theory of the Intentionality of Consciousness“ i Hubert I. Dreyfus (red.): *Husserl: Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press)
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1970a): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M., 1970)
- Habermas, Jürgen (1970b): „Toward a Theory of Communicative Competence“ i Hans Peter Dreitzel (red.): *Recent Sociology*, 2 (New York: Macmillan), ss. 114-48)
- Habermas, Jürgen (1971a): „A Postscript to *Knowledge and Human Interests*“ i *Philosophy of the Social Sciences*, 3, ss. 157-89
- Habermas, Jürgen (1971b): “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” i Jürgen Habermas & Niklas Luhmann(red.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), ss. 101-41
- Habermas, Jürgen (1975): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1976a): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1976b): „Was heißt Universalpragmatik?“ i Karl-Otto Apel (red.): *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1985a): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Erweiterte Ausgabe) (Frankfurt a.M. Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1985b): „Remarks on the Concept of Communicative Action“ i Gottfried Seebass & Raimo Ruomela (red.): *Social Action* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company), ss.151-78
- Habermas, Jürgen (1986): „Entgegnung“ i Axel Honneth & Hans Joas (red.): *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns“* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), ss. 327-405
- Habermas, Jürgen (1987a): *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung* (Band 1) (4. opplag) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1987b): *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (band 2) (4. opplag) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (4. oppl.) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1990): *Kommunikativt handlande: Texter om språk, rationalitet och samhälle* (Uppsala: Daidalos)
- Habermas, Jürgen (1991): *Texte und Kontexte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Habermas, Jürgen (1994) (2. utg.): *Knowledge and Human Interest* (Cambridge: Polity Press)
- Hareide, Stig (1983): “Om J. Habermas’ språkfilosofiske grunnlegging av sosiologien“ i *Sosiologi i dag*, årg. 13, nr. 2-3, ss. 73-98
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt a.M: Suhrkamp)
- Husserl, Edmund (1930): „Nachwort zu meinen „Ideen zu einer Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie““ i *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (band 1) (Halle: Max Niemeyer Verlag)
- Husserl (1948): *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: Claassen & Goverts)
- Husserl, Edmund (1952a): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1952b): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana, band VI) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I* (Husserliana, band XIII) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II* (Husserliana, band XIV) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1973c): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* (Husserliana, band XV) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1974): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen*

-
- Vernunft (Husserliana, band XVII) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1975): *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik* (Husserliana, band XVIII) (Haag: Martinus Nijhoff)
- Husserl, Edmund (1982): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Husserl, Edmund (1987) (2. opplag): *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Husserl, Edmund (1993). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband* (Husserliana, band XXIX) (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Husserl, Edmund (1995): *Fenomenologins idé* (Daidalos: Gøtebotg) (Originalutgåve: „Die Idee der Phänomenologie“ i *Ding und Raum* (1907))
- Husserl, Edmund (2002): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (6. Auflage) (Tübingen: Max Niemeyer Verlag)
- Jakobsson, Jim (2004): «Husserls *Idéer*: en vägledning» i Edmund Husserl: *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi* (Stockholm: Bokförlaget Thales)
- Kjosavik, Frode (2008): *Husserl on Intersubjectivity, Particular Worlds and the Life-World* (Smith-Husserl Conference, CSMN, Universitetet i Oslo)
- Lippitz, Wilfried (1978): «Der phänomenologische Begriff der «Lebenswelt» – seine Relevanz für die Sozialwissenschaften» i *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32
- Lübke, Poul (red.) (1982): *Vor tids filosofi* (2. band) (København)
- Luckmann, Thomas (1983): *Life-World and Social Realities* (London: Heinemann Educational Books Ltd.) (Originalutgåve: *Lebenswelt und Gesellschaft* (1980))
- Matthiesen, Ulf (1983): *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns* (München: Wilhelm Fink Verlag)
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): *Die Struktur des Verhaltens*
- Moran, Dermot (2005): *Husserl: Founder of Phenomenology* (Cambridge: Polity Press)
- Nilsén, Åke (2000): „en empirisk vetenskap om duet“: *Om Alfred Schutz bidrag till sociologin* (Lund Dissertations in Sociology 34) (Sociologiska institutionen, Lunds universitet)
- Nørager, Troels (1985): *System og livsverden: Habermas' konstruktion af det moderne* (Århus: ANIS)
- Outhwaite, William (1997): *Habermas – en kritisk introduction* (København: Hans Reitzels Forlag (Originalutgåve: *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press 1994)
- Reitan, Rolf (1986): “Rationalitet eller rationalisme? Om Jürgen Habermas og psykoanalysen» i *Det Moderne – en bog om Jürgen Habermas* (Århus, Modtryk), ss. 95-106)
- Rokstad, Konrad (2005): “Phenomenology, the Life-World and the Human condition” i Anna-Teresa Tymieniecka (red.): *Phenomenology of Life. Meeting the Challenges of the Present-Day World* (Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, band LXXXIV) (Dordrecht: Springer)
- Rubinstein, David (1977): “The Concept of Action in the Social Sciences” i *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 7 (2)
- Quine, Willard Van Orman (1953): “On what there is” i Quine, W.V.O. (red.): *From a Logical Point of View* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press)
- Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press)
- Schnädelbach, Herbert (1970): „Transformation der kritischen Theorie“ i Axel Honneth & Hans Joas (red.): *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Schütz, Alfred (1960) (2. opplag): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Wien: Springer Verlag) (Originalutgåve (1. opplag): 1932)
- Schütz, Alfred (1962): *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff)
- Schütz, Alfred (1966): *Collected Papers III: Studies in the Phenomenological Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff)
- Schütz, Alfred (1971a): „Wissenschaftliche Interpretation“ i *Gesammelte Aufsätze*, band 1

-
- (Den Haag)
- Schütz, Alfred (1971b): «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl» i *Gesammelte Aufsätze*, band 3 (Den Haag)
- Schütz, Alfred (1971c): *Collected Papers II: Studies in Social Theory* (The Hague: Martinus Nijhoff)
- Schütz, Alfred (1984): „Handlingsbegrepet“ i Dag Østerberg (red.): *Handling og samfunn* (Oslo: Pax Forlag A.S.) (Originalutgåve: «Choosing among projects of action» (1951))
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1979): *Strukturen der Lebenswelt I*
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1984): *Strukturen der Lebenswelt II*
- Schütz, Alfred (2003): *Theorie der Lebenswelt 1 & 2* (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft)
- Schwabe-Hansen, Elling (1985): *Forholdet mellom transcendental og konkret subjektivitet i Edmund Husserls fenomenologi* (Oslo)
- Schwabe-Hansen, Elling (1993): Husserl om vitenskap og livsverden i *Krisis* i *Opuscula*, 3
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2010): *Intentionality* (revidert utg.) (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>)
- Solomon, Robert C. (1977): “Husserl’s Concept of the Noema” i Frederick A. Elliston & Peter Mc Cormick (red.): *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), ss. 168-81
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2013a): *Edmund Husserl* (revidert utg.) (<http://plato.stanford.edu/entries/Husserl/>)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2013b): *Phenomenology* (revidert utg.) (<http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>)
- Srubar, Ilija (1988): *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp)
- Ströker, Elisabeth (1982): «Einleitung» i Husserl, Edmund (1982): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Svenaesus, Fredrik (2003): *Sjukdomens mening: Det medicinska mötets fenomenologi och hermeneutik* (Natur och Kultur)
- Thompson, John B. (1982): ”Universal Pragmatics” i John B. Thompson & David Held (red.): *Habermas: Critical Debates* (London: The MacMillan Press Ltd.)
- Vetlesen, Arne Johan (2005): “Systemets kolonisering av livsverdenen: Utkast til en kritikk Av Habermas’ samfunnsteori» i *Menneskeverd og ondskap: Essays og artikler 1991-2002* (Oslo: Gyldendal), ss. 31-63
- Vetlesen, Arne Johan (2006): “Habermas’ verk *Theorie des kommunikativen Handelns*: en Kritisk gjennomgang” i *Sosiologisk tidsskrift*, 3
- Vetlesen, Arne Johan & Stänicke, Erik (1999): *Fra hermeneutikk til psykoanalyse: Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen* (Oslo: Ad Notam Gyldendal)
- Wagner, Helmut (1983): *Alfred Schutz: An Intellectual Biography* (Chicago: University of Chicago Press)
- Walsh, George (1967): *Introduction* i Alfred Schütz (1967): “The Phenomenology of the Social World” (Evanston, Illinois: Northwestern University Press) (Originalutgåve: “Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt” (Wien, 1932))
- Weber, Max (1982) (4. opplag): *Makt og byråkrati* (Oslo: Gyldendal norsk forlag)
- Weber, Max (1983): *Økonomi och samhälle I* (Lund: Argos) (Originalutgåve: *Ökonomie und Gesellschaft I* (1922))
- Weiss, Johannes (1983): „Verständigungsorientierung und Kritik“ i *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35, ss. 108-20
- Welter, Rüdiger (1986): *Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt* (München: Wilhelm Fink Verlag)
- Wittgenstein, Ludwig (1963) (2. opplag): *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell)
- Zahavi, Dan (1996): „Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy i *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27 (3), ss. 228-245
- Østerberg, Dag (1983): *Emile Durkheims samfunnslære* (Oslo: Pax Forlag AS)